





HESPÉRIS

TOME IV

HESPÉRIS

ARCHIVES BERBÈRES et BULLETIN DE l'INSTITUT DES HAUTES-ÉTUDES MAROCAINES

ANNÉE 1924

TOME IV

ÉMILE LAROSE, ÉDITEUR, PARIS.

11, RUE VICTOR-COUSIN, Ve

—

MDCCCCXXIV

RENÉ BASSET

1855-1924

Hespéris, au seuil de sa quatrième année, et l'Institut des Hautes-Études Marocaines déplorent la disparition d'un maître dont l'admirable activité s'alliait aux plus belles qualités du cœur : Monsieur René Basset, Correspondant de l'Institut de France, Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université d'Alger, est mort dans cette ville le 4 janvier 1924.

Sa perte est vivement ressentie par tous les orientalistes de France et de l'étranger; elle ne l'est pas moins par le jeune Maroc scientifique, où il n'est point d'islamisant ou de berbérisant qui, aujourd'hui, ne se réclame avec fierté de son enseignement, n'ait tiré profit de ses conseils, gagné à ses encouragements. Tous ceux qui furent ses élèves savent avec quelle attentive sympathie il suivait leurs travaux et combien va leur manquer le directeur d'études vigilant qu'il se plaisait à être depuis les débuts de sa carrière. Il plaçait au service de tous son incomparable érudition : qu'on le visitât à Alger, parmi ses livres, en plein travail, où qu'on vînt le saluer à Rabat, quand il y présidait, chaque année, les commissions d'examens de l'Institut des Hautes-Études Marocaines, on était assuré de trouver auprès de lui l'accueil le plus bienveillant, et aussi de rapporter d'une conversation fructueuse des suggestions d'enquêtes ou des indications étonnamment précises. Au même titre, ses lettres constituaient la plus riche mine de documentation; comme tous ses ouvrages, elles portent la marque d'une inlassable curiosité scientifique, et, à la fois, d'une bonne grâce et d'un intérêt sympathique qui le rendaient particulièrement cher à ses disciples.

D'autres diront mieux le rôle de tout premier plan que joua René

Basset dans l'étude des langues soudanaises et de l'éthiopien; et aussi la précieuse contribution qu'il apporta à celle du folk-lore. Mais, tout en rendant hommage à sa valeur incontestée en ces domaines, le Maroc, comme le reste de l'Afrique du Nord, voit et verra surtout en lui le promoteur, sinon le créateur des études berbères — et un arabisant émérite.

*
* *

Dès 1879, à peine diplômé de l'École des Langues orientales vivantes, René Basset inaugurait la série de ses travaux sur le berbère en publiant, à Paris, au *Journal Asiatique*, le texte šelḥa et la traduction française du *Poème de Çabi*. L'année suivante, il était chargé à l'École supérieure des Lettres fondée à Alger peu auparavant, du cours complémentaire de littérature arabe et débutait par une magistrale leçon d'ouverture sur la *Poésie arabe anté-islamique*. C'est dire que dès ce moment, comme jusqu'à la fin de sa carrière, il mena de front l'étude du berbère et celle de l'arabe. Il passa en 1884 à la chaire de langue et de littérature arabe de l'École des Lettres, et l'année suivante fut créée pour lui, à côté de son enseignement de l'arabe, une maîtrise de conférences de dialectes berbères.

Ces dialectes, avant qu'il ne vînt à Alger, se trouvaient à peu près inexplorés. Le vocabulaire connu ne consistait qu'en de courtes listes qu'avaient recueillies, au hasard de leurs brefs séjours, des non-spécialistes, voyageurs ou consuls, sans le moindre souci d'un plan raisonné dans l'étude de la langue. Une œuvre importante existait cependant, celle du général Hanoteau, auteur de grammaires kabyle et tamašaq et d'un recueil de poésies kabyles. René Basset garda toujours en particulière estime les travaux de son devancier; il adopta pour ses enquêtes la transcription que ce dernier avait établie et négligea par la suite de décrire à nouveau les parlers qu'il avait étudiés. A côté de l'œuvre de Hanoteau, une autre, de moindre portée peut-être, nouvelle étude du tamašaq par Masqueray, commença à paraître à l'époque des débuts de René Basset; ce fut lui qui, plus tard, devait, après la mort de l'auteur, en achever la publication avec M. Gaudefroy-Demombynes.

Dans les dix premières années qui suivirent son arrivée à Alger,

René Basset multiplia les enquêtes sur tout le domaine berbère : avant d'établir une synthèse, de tracer un tableau comparatif de la phonétique et de la morphologie des différents parlers, il importait d'amasser et de livrer au jour des documents linguistiques. De nombreuses missions vinrent le lui permettre : par toute l'Algérie, en Tunisie, à Tanger, au Sénégal. De chacune il rapporta non seulement des descriptions des dialectes locaux, mais aussi des matériaux recueillis de la bouche d'informateurs venus de points encore inaccessibles à des Européens. C'est ainsi que furent étudiés sur place les parlers de Djerba, du Djerid tunisien et des Ḥaràkta, de Wârgla, du Mzâb et du Wâdî Rîġ, des B. Mnâṣar, du massif de l'Ouarsenis, du Sud-Oranais, des B. Iznâsan, des B. Bû-sa'ìd, du Rîf, des Znâga; en même temps, par voie d'informateurs, ceux du Sûs, de Ġât, des Kal-Wî et des Yûlimmìdan. Sans doute ces derniers matériaux, de seconde main, offraient-ils moins de garanties que les premiers, mais à l'époque à laquelle ils étaient recueillis, ils n'en constituaient pas moins un appoint tout à fait notable à l'étude du berbère.

On le voit par leur répartition géographique, ces enquêtes couvraient presque la totalité de l'aire berbérophone; c'étaient des sondages, multipliés, tout en demeurant coordonnés, sur une étendue considérable. Rapides — se bornant parfois au relevé de quelques mots et d'un ou de deux textes — ils avaient pour but principal, de réunir un minimum nécessaire d'éléments susceptibles d'être rapprochés, et qui permissent d'esquisser le plus rapidement possible une vue comparée des différents parlers. Ce fut à la poursuite du même objet que René Basset entreprit la traduction en plusieurs dialectes, jusqu'à sept ou huit, des fables de Loqmân (*Loqman berbère*) : ce moyen permettait de recueillir l'expression des mêmes objets, et souvent les mêmes termes. La publication du résultat de ces enquêtes commença aussitôt et continua jusqu'en 1909, dans les actes des Congrès d'orientalistes, les revues (*Journal Asiatique*, *Bulletin de Correspondance Africaine*, *Giornale della Società Asiatica Italiana*), mais surtout dans les *Publications de l'École* (plus tard *Faculté*) *des Lettres d'Alger* (tomes XII, XV, XXIV, XXXIX).

Et dès 1893, à l'occasion d'un concours de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, la synthèse fut esquissée. Le travail de René

Basset, *Études sur les dialectes berbères,* fut couronné. S'inspirant profondément des théories linguistiques de l'époque, il consistait en une comparaison méthodique de la phonétique et de la morphologie des différents parlers, avec un essai d'analyse du mécanisme de la langue. Cet ouvrage, sans doute devenu incomplet depuis l'appoint des enquêtes récentes, n'en reste pas moins fondamental : il est depuis trente ans la base des études berbères et rien jusqu'ici ne l'a encore remplacé.

Pareilles œuvres suffiraient au renom d'une carrière scientifique. Mais René Basset, spécialiste du berbère, ne fut pas seulement un savant; ce fut aussi un maître. C'est sous son égide que l'étude des dialectes berbères a progressé à grands pas depuis le début du siècle. Il fut le premier et longtemps le seul à les enseigner; ce sont maintenant ses élèves qui, à leur tour, les enseignent à l'École des Langues orientales vivantes et à l'Institut des Hautes-Études marocaines. Après avoir été le seul spécialiste en la matière, il ne tarda pas — car il était de ceux qui ne croient pas faire courir un risque à leur propre valeur en formant des disciples appelés à devenir un jour leurs seconds — à grouper autour de lui ses amis et ses élèves, à devenir pour ainsi dire le centre des études berbères; les nombreux travaux qui lui furent dédiés en témoignent. Agréant toutes les bonnes volontés, conseillant et renseignant sans se lasser, il suscita sur tous les points du domaine berbère de nouvelles enquêtes qui vinrent recouper ou compléter les siennes; c'est ainsi que son étude sur le Djerid tunisien fut le point de départ de celle du Dr Provotelle sur le parler de Qalʿat aṣ-ṣanad; Biarnay, au cours de sa trop brève carrière, reprit celles sur Wârgla, les Battîwa et le Rîf. A tous ces travaux, il ouvrit toujours largement la collection de la Faculté des Lettres d'Alger. Il tint à jour une bibliographie du berbère et assuma par surcroît le pieux devoir de publier les travaux laissés par les disparus : Masqueray, Motylinski, le Père de Foucauld.

René Basset aurait pu borner à ces seuls parlers nord-africains sa prodigieuse activité d'esprit et n'en point dépasser le cadre, qu'il eût mérité la reconnaissance du monde savant. Pour avoir si profondément renouvelé les études berbères et leur avoir donné une telle extension, il en apparaît presque comme le symbole.

***

René Basset jouissait depuis de nombreuses années déjà d'une renommée universelle comme arabisant, dans le monde orientaliste. Son érudition en matière de littérature et d'histoire musulmanes était en effet hors de pair : c'est que, pendant près d'un demi-siècle, il ne cessa pas un seul jour de mener de front avec celle des dialectes berbères, l'étude de tous les aspects et de toutes les périodes de la civilisation et de la littérature arabes. Il n'est point de poète antéislâmique ou immédiatement postislâmique dont il n'ait, à ses cours, longuement expliqué et commenté les vers. Les notes qu'il a recueillies sur la langue poétique de l'Arabie aux VIe et VIIe siècles en constituent un véritable « corpus ».

Il était de même d'une remarquable compétence en matière de bibliographie arabe. Ses missions d'enquête sur les parlers berbères lui permirent en même temps de se documenter sur les bibliothèques privées des points qu'il traversait : il décrivit ainsi des manuscrits arabes examinés à Fès, en Tunisie, qu'il avait parcourue avec O. Houdas, dans les zâwîya de ʿAïn Mâḍî et de Tmâsin, à Djelfa, à al-Hâmel, et jusqu'à Lisbonne. A l'occasion du XIVe Congrès international des Orientalistes, tenu à Alger en 1905 et qu'il présida, il étudia les sources de la *Salwat al-anfâs* d'al-Kattânî, marquant ainsi son penchant pour l'étude de l'Islâm en Berbérie et en Andalousie. Depuis 1894, il publia régulièrement dans la *Revue de l'Histoire des Religions* un fort utile *Bulletin des périodiques de l'Islâm*. Il fut enfin dès 1906 le directeur de la rédaction française de l'*Encyclopédie de l'Islâm*.

Malheureusement, la mort ne lui aura pas permis de publier lui-même la masse imposante des notes qu'il a recueillies sur la littérature arabe, l'histoire et la toponymie de l'Espagne musulmane. Mais, grâce à lui, on aura enfin bientôt une édition critique et une traduction accompagnée de notes d'une valeur dont on peut aisément préjuger, du *Rawḍ al-qirṭâs* d'Ibn Abî Zarʿ, la grande histoire marocaine du Moyen Age; de même, de la chronique anonyme *al-Ḥolal al-mawšiya*. Sa dernière œuvre de longue haleine fut l'édition et la traduction, pour la *Patrologia Orientalis* du *Synaxaire arabe-jacobite*,

entreprise dès 1904 et à peine achevée au moment de sa mort. On le voit, en arabe comme en berbère, le nombre et la diversité des sujets traités forcent l'étonnement et l'admiration.

Les élèves arabisants de René Basset ne sont pas moins nombreux que ses élèves berbérisants. Ils s'étaient groupés il y a quelques mois pour lui offrir, en témoignage de leur respect et de leur gratitude et à l'occasion de sa quarantième année d'enseignement à Alger, un recueil d'articles nord-africains et orientaux. René Basset aura eu la satisfaction de recevoir le premier volume de ce recueil des mains de ses plus chers et de ses plus anciens disciples. Le jour prochain où ils paraîtront, dans la collection de cet Institut des Hautes-Études marocaines auquel l'attachaient tant de liens d'affection, les « Mélanges René Basset » montreront à tous que, si douloureuse et irréparable soit la perte du savant, celle du maître est plus cruelle encore : tant il avait su faire aimer et cultiver autour de lui, sous son autorité bienveillante, ce jardin de l'orientalisme français, déjà illustré par tant de noms glorieux, et que lui-même, pendant toute sa carrière, fit briller d'un si vif et si durable éclat.

E. Lévi-Provençal.



PRINCIPAUX TRAVAUX DE RENÉ BASSET

Berbère

Poème de Çabi (Paris, 1879). — Relation de Sidi Brahim de Massat (Paris, 1883). — Notes de lexicographie berbère (Paris, 1883-1888). — Contes populaires berbères (Paris, 1887). — Manuel de langue kabyle (Paris, 1887). — Recueil de textes et de documents relatifs à la philologie berbère (Paris, 1887). — Le dialecte de Syouah (Paris, 1890). — Loqman berbère (Paris, 1890). — L'insurrection algérienne de 1871 dans les chansons populaires kabyles (Paris, 1892). — Étude sur la Zénatia du Mzab, de Ouargla et de l'O. Rir' (Paris, 1893). — Études sur les dialectes berbères (Paris, 1894). — Le dialecte berbère de Taroudant (Florence, 1895). — Les noms de métaux et de couleurs en berbère (Paris, 1895). — Étude sur la Zénatia de l'Ouarsenis et du Maghrib central (Paris, 1895). — La Chaouia de la province de Constantine (Paris, 1896). — Nouveaux contes populaires berbères (Paris, 1897). — Rapport sur les langues berbère et haoussa, 1892-1897 (Paris,

1898). — Étude sur les dialectes berbères du Rif marocain (Paris, 1898). — Notice sur le dialecte berbère de Beni Iznacen (Florence, 1898). — Les noms berbères des plantes dans Ibn Beïtar (Florence, 1899). — Rapport sur les études berbères et haoussa, 1897-1902 (Paris, 1902). — Le nom berbère de Dieu chez les Abadhites (Sousse, 1905). — Le nom du chameau chez les Berbères (Paris, 1906). — Publication de la grammaire et du dictionnaire touaregs de M. de Motylinski (Alger, 1908). — Recherches sur la religion des Berbères (1909). — Mission au Sénégal (Paris, 1909-1913). — Publication des œuvres du P. de Foucauld. — Les généalogistes berbères (Rabat, 1915).

Contes populaires d'Afrique (Paris, 1903).

⁂

Arabe et Islâm

Prières des musulmans chinois (Paris, 1878). — La Poésie arabe antéislamique (Paris, 1881). — Notes d'un voyage en Tunisie (Nancy, 1882). — Une mission scientifique en Algérie et au Maroc (Nancy, 1883-1885). — Les manuscrits arabes de deux bibliothèques de Fas (Alger, 1883). — Contes des Dix Vizirs (Bakhtyar Nameh) (Paris, 1883) — Mission scientifique en Tunisie : Épigraphie et bibliographie (Alger, 1883-1884, en collaboration avec M. Houdas). — Les manuscrits arabes des Zaouyah de Aïn Madhi et Temacine, de Ouargla et Adjadja (Alger, 1885). — Un épisode d'une chanson de geste arabe (Paris, 1885). — Une semaine dans le Sahara oranais (Nancy, 1886). — Mélanges d'histoire et de littérature orientales (Louvain, 1886-1888). — Rapport sur une mission scientifique en Sénégambie (Paris, 1888). — Les manuscrits arabes du bachagha de Djelfa (Alger, 1889). — Documents musulmans sur le siège d'Alger en 1541 (Oran, 1890). — Les dictons attribués à Sidi Ahmed ben Yousof (Paris, 1891). — Les aventures de Tamim ad-Dari (Rome, 1891). — Rapport sur les études arabes, éthiopiennes et berbères, 1887-92 (Woking, 1892). — Fastes chronologiques de la ville d'Oran (Oran, 1892). — L'Expédition du château d'or, texte arabe (Rome, 1893). — Les Inscriptions de l'île de Dahlak (Paris, 1893). — Notice sur les manuscrits orientaux de deux bibliothèques de Lisbonne (Lisbonne, 1894). — La Bordah du Cheikh el Bousiri (Paris, 1894). — Histoire de la Conquête de l'Abyssinie par le Cheikh Chihâb ed-din (texte arabe, trad. fr. et comm.) (Paris 1894-1901). — Le Livre des Conquêtes de l'Ifriqyah et du Maghrib (Leyde, s. d.). — Les manuscrits arabes de la zaouyah d'el-Hamel (Florence, 1897). — Légendes arabes d'Espagne : La maison fermée de Tolède (Oran, 1898). — Tableau de Cébès d'Ibn Miskaweih (Alger, 1898).

— Documents géographiques sur l'Afrique septentrionale (Paris, 1898). — L'Algérie arabe (L'Algérie par les monuments, Paris, 1900). — Hercule et Mahomet (Paris, 1901). — Nédromah et les Traras (Paris, 1901). — La Khazradjiah, traité de métrique arabe (Alger, 1902). — Deux versions arabes inédites du roman des sept Vizirs (Paris, 1903). — Description de l'Espagne, extraite du géographe anonyme d'Alméria (Saragosse, 1904). — Le Synaxaire arabe jacobite (Paris, 1904-1924). — La légende d'Embarka bent El Khas (Alger, 1905). — Recherches sur les sources bibliographiques de la Salwat el Anfâs (Alger, 1905). — Les Alixares et le Château de Khaouarnaq (Alger, 1906). — Les mots arabes passés en berbère (Gieszen, 1906). — Les documents arabes sur l'expédition de Charlemagne en Espagne (Paris, 1906). — Le siège d'Alméria en 1309 (Paris, 1908). — La Banat So'âd (Alger, 1910). — La qasidah himyarite (Alger, 1914). — Mélanges africains et orientaux (Paris, 1909). — Contes arabes et orientaux, publiés dans la *Revue des Traditions populaires*, puis dans la *Revue d'Ethnographie*. — Mille et un contes arabes (sous presse). — Bulletin des périodiques de l'Islâm, publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (1894-1921).



Éthiopien

Études sur l'histoire d'Éthiopie (Paris, 1882). — Vie d'Abba Yohanni (Alger, 1885). — Notice sur le Magseph Assetat (Alger, 1886). — Deux lettres éthiopiennes du XVIe siècle (Rome, 1889). — Apocryphes éthiopiens, trad. en français, 11 vol. (Paris, 1893-1909).

SANCTUAIRES ET FORTERESSES ALMOHADES

I. — Tinmel

LES CONDITIONS HISTORIQUES

Le Pays

La vallée du Nfis (1) est le type même des grandes vallées montagnardes qui entaillent profondément le Haut-Atlas au sud de Marrakech : cañon autant que vallée; étroit couloir tortueux enserré entre des pentes abruptes, dominé presque directement par des sommets qui sont parmi les plus hauts de la chaîne. Chaque berge est une muraille continue, que brise rarement l'arrivée de quelque affluent descendu d'une semblable vallée. Ce couloir se poursuit, formidable, pendant des dizaines et des dizaines de kilomètres, entre des pentes toujours plus hautes. Tout au fond coule le torrent, dont les eaux claires et rapides suffisent presque partout à couvrir l'espace étroit qui va de l'une à l'autre des gigantesques berges. L'été, quand les eaux sont basses, il peut servir de route, encore que difficile et resserrée à l'extrême; en hiver et au printemps, le fond de la vallée est tout à fait impraticable. Il ne reste plus alors qu'un chemin diabolique... El-Idrîsî, au milieu du XIIe siècle, le mentionne déjà : « Le seul

(1) Notre voyage à Tinmel, encore assez difficile d'accès, a été facilité par l'amicale obligeance de quelques personnalités du Service des Renseignements, auxquelles nous tenons à adresser nos plus vifs remerciements. MM. les commandants Voinot et Orthlieb, dans leurs zones respectives, nous ont apporté leur entier concours. M. le commandant Justinard a mis à notre disposition sa profonde connaissance des lieux et des personnes. Nous avons trouvé auprès des représentants du caïd Goundâfî, grâce à l'intervention personnelle de celui-ci, une réception dont la cordialité nous a vivement touchés.

sentier qui conduit (à Tinmel) dit-il, est étroit, escarpé, et semblable à une échelle; une bête de somme ne saurait y monter qu'avec beaucoup de peine... » (1). Moins d'un demi-siècle plus tard, l'auteur du *Kitâb el-Istibṣâr*, contemporain des premiers souverains almohades, et qui vivait à Marrakech, le décrivait en termes saisissants : « On ne peut arriver jusqu'au (lieu de repos des) saints imâms que par une route formée de pièces de bois que l'on peut enlever au besoin, et alors les chemins coupés ne laissent plus apercevoir aux guides que des abîmes sans fond... » (2). Il n'y a là nulle hâblerie; la description s'applique mot pour mot au chemin d'aujourd'hui, qui apparaît ainsi, dans son ensemble, vieux de huit siècles au moins. Travail prodigieux! Le sentier chevauche les berges vertigineuses, à travers la forêt rare de thuyas et de genévriers ou par les grandes pentes dénudées, montant et descendant pour s'accrocher à la moindre saillie de rocher; et par endroits, non pas seulement taillé au flanc de la montagne, mais véritablement bâti au-dessus d'a-pics de plusieurs centaines de mètres, étroite plate-forme reposant sur des poutres ou de larges pierres plantées de biais. Parfois il plonge brusquement jusqu'au fond de la vallée pour passer sur l'autre berge, franchissant à gué le torrent — et l'on comprend que même ce chemin aérien, par les grandes crues d'hiver et de printemps, peut être coupé pendant bien des jours. Mais presque partout, il domine de très haut le gouffre où planent les aigles, et le Nfis tout au fond, et, de loin en loin, étrange apparition dans cette solitude sauvage, un village...



Car ces vallées sont habitées, autant du moins qu'elles le peuvent être. Partout où le fond s'élargit juste assez pour laisser une étroite bande de terre au-dessus du niveau qu'atteignent les hautes crues, les montagnards se sont installés. Avec une merveilleuse industrie, ils ont tiré parti de ces quelques arpents de sol cultivable; même, ils les

(1) Trad. Dozy et de Goeje, Leyde, 1866, p. 4.

(2) *Istibṣâr*, trad. Fagnan, p. 178-179. Cf. une description analogue de la route de Tinmel, dans *el-Ḥolal el-mawchiyya*, éd. de Tunis, p. 82.

ont augmentés en créant de leurs mains des terrasses soutenues par des murs de pierres sèches; ils les ont transformés en jardins, les ont plantés de légumes, d'amandiers et de noyers. Ils les irriguent soigneusement; la pente du torrent est telle que les *sâgiyya* ne doivent pas aller très en amont chercher l'eau qu'elles amènent dans ces jardins. A proximité, mais hors de la terre irrigable, quelques maisons s'accrochent à la pente : demeures de pisé, à terrasse de terre battue, les unes basses, les autres à un étage; celles-ci pas trop misérables, ornées d'étranges dessins géométriques, pas déplaisants, et qui témoignent chez ces populations rudes d'un sens certain de la décoration. Auprès, les cours ou les étables où l'on parque les chèvres, ressource précieuse, le seul bétail qui puisse trouver aisément sa vie le long de ces pentes qu'il dévaste.

L'importance de ces villages dépend de la terre cultivable. Ce sont parfois deux ou trois maisons à peine; les plus gros sont bien peu considérables. Ceux-ci se sont établis au plus profond des méandres de cette sinueuse vallée. La rive convexe forme un cône, qui s'élève souvent à quelques dizaines de mètres au-dessus du torrent, et qui n'est rattaché à la berge que d'un seul côté. Les cultures s'étagent sur les pentes du monticule; les maisons s'élèvent au sommet; pas de place perdue, et le cas échéant, ces demeures se transforment en une forteresse qui barre la vallée.

Chacun de ces villages constitue un organisme complet; il peut se suffire à lui-même. Il vit des légumes et des fruits de ses jardins en terrasses, du lait et de la viande de ses chèvres, du miel de ses ruches. Si humble soit-il, il a son organisation politique; son chef, l'*amghar*, étend sur lui une autorité incontestée, assisté des autres chefs de famille — parfois deux ou trois seulement — les seuls personnages influents de la *jmâ'a*. Chacun enfin a son saint protecteur, son marabout à lui, autour duquel se pressent les tombes des ancêtres. Organisation patriarcale, aristocratique, et foncièrement particulariste : chaque village, dans les circonstances ordinaires, vit avant tout pour soi-même et sur soi-même. Et tout cela représente une forme de vie extrêmement ancienne.

Ces hommes, cependant, qui dans le cours normal de leur existence, vivent ainsi repliés sur eux-mêmes, ne restent pas sans rapport avec

leurs semblables. Des sentiers de chèvres unissent ces villages. Surtout, il existe entre eux des liens qui, pour se traduire assez rarement, au total, par des actes collectifs, n'en sont pas moins puissants. D'abord un lien religieux, bien plus ancien, semble-t-il, que l'Islâm. A côté du protecteur spécial à chaque village, saint d'une orthodoxie douteuse, sous lequel, presque toujours, transparaît quelque vieux culte païen, il en est d'autres dont la notoriété s'étend à tout un coin de montagne. Auprès de Tineskt, la vallée sauvage qui descend du Tizi n Tagourramt vient se joindre à celle du Nfis, rare élargissement tout entouré de villages minuscules, perdus parmi les amandiers. Au milieu de ce confluent de vallées s'avance un éperon arrondi; sur son sommet, non loin d'un gros micocoulier sacré dont les rameaux veillent sur des tombes, s'élève le sanctuaire de Sidi ʿAlî-oû-Dâwoûd, simple chambre basse couvrant un tombeau, précédée d'une galerie à bancs de pierre — le type achevé du sanctuaire de ces régions. Mais à côté est une autre construction, qui comprend seulement un couloir central, de chaque côté duquel s'alignent une série de petites chambres : logement préparé pour les chefs de villages, lorsque toute la population des deux vallées se réunit là, l'été, couvrant les pentes de l'éperon, pour célébrer le grand moûsem annuel : cette hôtellerie pour les chefs souligne le caractère officiel de la fête. Une telle cérémonie crée un lien entre les villages qui y prennent part. Or, il semble bien qu'il s'agisse d'un culte fort ancien. Sidi ʿAlî-oû-Dâwoûd est peut-être réellement enterré là; mais ce n'est assurément pas ce saint insignifiant, sans légende, qui a le premier attiré auprès de cet autel gigantesque, dans ce site prédestiné, les habitants des deux vallées; on entrevoit un vieux culte montagnard que l'Islâm a fait sien, mais qui, bien longtemps avant lui, jouait un rôle exactement semblable.

L'Islâm, si l'on en croit Ibn Khaldoûn (1), se répandit rapidement dans ces montagnes, une fois vaincue la première résistance, et trouva de fervents adeptes dans les tribus qui les peuplaient. Cela est fort plausible : beaucoup plus plausible que les légendes de sens contraire que d'aucuns nous ont rapportées sur les difficultés rencontrées par le Mahdî pour inculquer à ses adeptes les principes les plus élémen-

(1) *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, t. II, p. 160-161.

taires de l'Islâm : on avait beau jeu, la dynastie ruinée, à déconsidérer les Almohades, tactique dont bien d'autres personnages furent les victimes dans l'Afrique du Nord, et qui trompe encore, parfois, les historiens. L'attachement à l'Islâm, autant que nous en pouvons juger, a toujours été vif dans ces régions; la prédication d'Ibn Toumert n'aurait pu rencontrer un succès aussi rapide si elle ne s'était pas produite sur un terrain préparé. L'idée des forces divines s'impose avec une prodigieuse intensité à l'esprit du montagnard, écrasé par une nature démesurée, à la merci des catastrophes les plus soudaines, témoin des phénomènes les plus terrifiants. Ces gens ne pouvaient rester indifférents à la puissance du Dieu de l'Islâm, pas plus que celui-ci ne pouvait remplacer à lui seul tous les vieux cultes ancestraux, auxquels tant de générations disparues avaient lié indissolublement leurs descendants : la religion nouvelle sut s'en accommoder. Mais l'Islâm dépassait le cadre d'une vallée; se superposant à un ensemble de rites et de coutumes qu'il n'entamait pas, il introduisait un nouveau lien de solidarité entre tous les montagnards — et qui même les unissait à d'autres peuples.

Il y a aussi un lien économique. Assurément, les marchés, à l'intérieur de la montagne, sont moins nombreux et ont moins d'importance que ceux de la plaine, et surtout ceux qui se tiennent entre plaine et montagne : chaque village se suffit à lui-même, et l'on a peu de produits à échanger; leur rôle, cependant, n'est pas négligeable. Plus importants à ce point de vue sont les grands centres qui se sont succédé dans la plaine, vastes marchés où bien peu de montagnards ne se rendent pas au moins plusieurs fois dans leur vie, où se coudoient des gens venus de toutes les régions de l'Atlas, et même de bien loin au delà. Mais les habitants de la vallée du Nfis, sans même sortir de chez eux, ont d'autres occasions de se trouver en contact avec le monde extérieur. Cette vallée, qui s'enfonce très profondément dans l'Atlas, beaucoup plus loin même que la ligne des plus hautes crêtes, est une des routes qui mènent de Marrakech au Sous; elle aboutit au Râs el-Oued par le Tizi n Test; malgré les difficultés qu'elle présente, c'est, la belle saison, l'une des plus fréquentées, et des plus anciennement suivies; par là déjà, sans doute, dès avant la fondation de Marrakech, passaient les caravanes qui, du Sous, aboutissaient aux vieil-

les cités de Nfis et d'Aghmât : on n'a pas le choix des routes à travers l'Atlas. Ainsi s'expliquent la création et l'entretien de l'étonnant chemin muletier qui remonte la vallée. Or l'existence de cette route, c'était pour les habitants du Nfis, si hautes fussent leurs montagnes, si long et si ardu le chemin — cela n'effraye guère un Berbère — la possibilité constante d'un contact avec la plaine, et comme une invitation chaque jour renouvelée à s'intéresser à ce qui s'y passait, à descendre, pacifiquement ou non, dans ces riches pays où l'on vit grassement. Et cela aussi est d'une grande importance.

Enfin, un lien politique. Comme il arrive d'ordinaire en pays de montagnes, surtout lorsque les cols sont aussi malaisés, chaque vallée, avec ses affluents, sert de cadre à une tribu, dont les fractions et les sous-fractions, village par village, s'égrènent tout du long. Chacun de ceux-ci se sent donc solidaire, à des degrés différents, de tous ceux de la vallée. Cela ne s'affirme pleinement que dans les circonstances exceptionnelles, lorsque survient un événement qui intéresse toute la fraction, ou, bien plus rarement, toute la tribu; alors, quand ces populations jouissent de leur pleine indépendance, se réunissent les jmâʿa de fraction ou de tribu, composées de délégués des assemblées inférieures; elles tranchent souverainement. Parfois même, les cadres imposés par la nature peuvent se briser et les tribus s'unir pour quelque brève et grande tâche : ainsi les Maṣmoûda de l'Atlas se levèrent presque tous à la voix d'Ibn Toumert. Mais il arrive le plus souvent que des familles puissantes ayant acquis une autorité de plus en plus grande, d'abord sur leur fraction d'origine, puis sur la tribu tout entière, usurpent peu à peu tous les pouvoirs qui, dans les temps de liberté, appartiennent à la jmâʿa. Leur chef, véritable chef des chefs, l'*amghar* des *imgharen*, qu'il ait accepté ou non, vaine formalité, l'investiture du sultan, règne en souverain sur une vaste portion de la montagne, feudataire inquiétant, ou rebelle impossible à réduire : ces personnages qui existaient déjà bien avant l'Islâm (1) jouent souvent leur rôle dans l'histoire marocaine. C'est le régime actuel. Chacun des grands caïds du Sud est avant tout le maître d'une vallée, donnant l'investiture aux *imgharen* et gouvernant par l'inter-

(1) Ibn Khaldoûn, *op. cit.*, t. II, p. 160.

médiaire de ses *khalîfa*, qui résident dans d'imposants châteaux-forts : cette emprise, en refrénant les instincts anarchiques si forts chez tous les groupes berbères, développe l'idée de la solidarité qui lie les membres d'une tribu soumise à de tels chefs.

Assurément, dans le cours ordinaire de la vie, l'horizon de chacun de ces sédentaires reste borné à son village. L'esprit de particularisme local n'est guère entamé, malgré tout, par l'existence de ces liens. Mais ils représentent une possibilité latente d'union. Que l'on suppose maintenant un homme, doué déjà d'une certaine autorité sur ses contribules, prêchant à tous les montagnards, au nom de la religion, la guerre contre les gens de la plaine, promettant à la fois le Paradis et le pillage, et l'on verra se faire presque instantanément l'accord de toutes ces petites sociétés anarchiques. La plus violente de ces crises fut celle du douzième siècle: mais ce n'est pas la seule que connaisse l'histoire, depuis la conquête de l'Espagne et l'époque des premières luttes contre les Barghawâṭa (1).

*
* *

Enfin la nature a donné un centre à ce pays. Quand on remonte la vallée du Nfis, on arrive, au cours de la deuxième étape depuis l'entrée en montagnes, devant un brusque élargissement. C'est d'abord un confluent de vallées; puis entre des rochers rouges, d'un rouge impressionnant, une toute petite plaine qui se poursuit sur quelques kilomètres, large de quelques centaines de mètres à peine; des ravins transversaux la coupent. Cette cuvette est une véritable oasis. Le Nfis la traverse, en ralentissant à peine son allure; elle enferme des prés, des champs de céréales, des jardins, des vergers d'oliviers et d'amandiers; les villages se pressent tout autour. C'est là, vers l'amont, presque à l'entrée de la plaine, qu'est Tinmel (2).

(1) Ibn Khaldoûn, *ibid.*, p. 160.

(2) Nous avons conservé la forme courante de ce nom, celle qui correspond à la prononciation actuelle. On trouve d'autres formes chez les historiens : Tinmalal, Tinnamallal. Le nom est composé de deux mots berbères : le premier, *tin*, qui se retrouve souvent en toponymie chez les Chleuḥ et au Sahara, sous une forme féminine ou masculine (Tintazart, Tindouf, In-Ghar, In-Ziz, In-Salah, etc.), semble être un démonstratif

Cette ville était encore, au temps de Marmol, le centre politique de la région; si ce centre s'est déplacé quelque peu aujourd'hui, il est resté, par la force même des choses, dans cette plaine : à quelques kilomètres en aval de Tinmel, le caïd Goundâfî, qui règne présentement sur le Nfis, a construit son imposante forteresse sur un piton solitaire; au pied de ce piton, à Talat Ya'qoûb, est la demeure médiévale du khalîfa qui représente le caïd presque toujours absent. D'autre part, c'est là, ou peu en amont, qu'aboutissent les cols menant de la vallée du Nfis à celles qui descendent plus à l'ouest vers la plaine, le Tizi n Miri, le Tizi n Zlit, le Tizi n Arella; par le Tizi n Test, Tinmel est à portée du Sous; et des chemins faciles unissent la partie inférieure de la vallée montagnarde du Nfis aux vallées de l'est, à travers le pays où étaient installés jadis les Hintâta, ces Almohades de la première heure. L'on comprend dès lors la fortune de Tinmel, et le choix qu'en fit Ibn Toumert, pourtant fils d'une autre vallée; le jour où toutes les tribus de ces régions furent groupées en un seul état, elle en apparut le centre nécessaire.

Les débuts du mouvement almohade. — Ibn Toumert

Les historiens arabes nous ont laissé la liste des sept tribus qui peuplaient ces régions et furent les premières tribus almohades, les « devancières ». Ce seraient, si l'on en croit Ibn Khaldoûn (1), généralement bien informé sur toute cette histoire : Hargha, Hintâta, gens de Tinmel, Gadmîwa, Ganfîsa, Ourîka, Hazarga (1). Elles apparte-

dont la consonne finale représente peut-être la particule de liaison *n*; le second est à rapprocher évidemment de celui qui désigne la couleur blanche dans presque tous les dialectes berbères : d'où l'étymologie populaire : *la blanche* (qui a fini par s'appliquer même à la mosquée), adoptée généralement par les savants européens. Cependant, le sens premier de la racine *M L* d'où dérive *amällal* pourrait bien ne pas être *blanc*, mais *brillant*, *éclatant* et s'adapter, à l'origine, au rouge. Ce sens, tombé en désuétude dans les autres dialectes, se retrouve dans le parler des Touareg, assez voisin de celui des Chleuh, mais souvent plus conservateur encore (cf. de Foucauld, *Dictionnaire touareg-français*, t. II, p. 142 : *hemelmel* (avec un redoublement complet), « être rouge et brillant comme un tison »; *ememmel*, tison, etc., etc...). Il est donc possible que Tinmel ait signifié à l'origine, non *la blanche*, mais *la rouge éclatant*, ce qui s'accorde avec la couleur tout à fait caractéristique des rochers de Tinmel, où d'ailleurs rien n'est blanc.

(1) *Op. cit.*, t. II, p. 258. Sa liste correspond à un groupement territorial extrêmement cohérent (v. la carte).

naient toutes au grand rameau berbère des Maṣmoûda. Mais cette liste n'est pas sûre, du moins pour les deux dernières tribus. Et sans doute, même, faut-il substituer à celles-ci les Ṣanhâja (Zanâga) et les Haskoûra, dont le nom revient plus souvent chez les historiens les plus anciens (1).

On peut arriver, en tous cas, à déterminer assez aisément l'habitat de toutes ces tribus.

Pour les *Ourîka*, nulle hésitation : ils vivaient dans les vallées où nous les trouvons encore aujourd'hui et plus en aval. Aussi loin que nous puissions remonter, Aghmât, qui s'élevait sur l'actuel Oued Ourîka, à peu de distance en aval de son débouché en plaine, s'appelait Aghmât Ourîka.

Les *Hazarga* habitaient dans les montagnes, à l'est de celles des Ourîka (2).

Les *Haskoûra*, dont il reste quelques traces vers le point de jonction du Grand-Atlas et du Moyen-Atlas, habitaient plus à l'est encore, dans des régions relativement lointaines.

Les *Gadmîwa* se retrouvent encore aujourd'hui dans les vallées qui descendent vers la plaine à l'ouest du Nfis.

Les *Ganfîsa* habitaient plus à l'ouest encore. Dès l'époque de Léon, leur nom avait disparu; on trouve à leur place celui des Saksîwa. Mais nous savons par Ibn Khaldoûn que ceux-ci formaient de son temps la principale fraction des Ganfîsa, qu'elle dominait (3).

(1) V. notamment Ibn Ṣaḥib eṣ-Ṣalât selon la *Chronique anonyme*, fragment 1; cf. aussi *el-Ḥolal el-mawchiyya*, p. 76. — Cette dernière liste, pour être la plus probable en raison de la valeur de ses autorités anciennes, prête cependant à de graves objections, du moins en ce qui concerne les Haskoûra. Car ceux-ci apparaissent bien éloignés du bloc des tribus almohades, si l'on en retranche les Ourîka et les Hazarga. Les Hazarga ne se rallièrent, il est vrai, qu'assez tard — après l'établissement du Mahdî à Tinmel — mais Ibn Toumert ne put aborder qu'après cette soumission les Haskoûra, qu'il défit au cours de la même campagne (Ibn Khaldoûn, *ibid.*, p. 171). Il semble d'ailleurs que les Haskoûra ne furent définitivement soumis que lors des premières expéditions de ʿAbd el-Mou'min. — Mais on peut encore se demander si ces listes n'ont pas subi des remaniements officiels dans les premières années qui suivirent le succès, pour tenir compte des services rendus, ou des intérêts à ménager. — Même en écartant cette supposition, cette constitution de l'état almohade ne peut remonter plus haut qu'aux toutes dernières années d'Ibn Toumert.

(2) El-Bakrî, *Description de l'Afrique septentrionale*, trad. de Slane, Paris 1859, p. 338.

(3) Ibn Khaldoûn, *op. cit.*, t. II, p. 269.

Les *Hintâta*, dit Ibn Khaldoûn (1), étaient voisins à la fois des Gadmîwa et des Ourîka. Ils étaient donc établis à cheval sur l'oued Nfis et l'oued Reghaïa, dans la partie inférieure de leur vallée montagneuse. C'est une région moins rude. Entre Nfis et Reghaïa, les grands plissements de l'Atlas viennent buter contre de longues crêtes calcai-

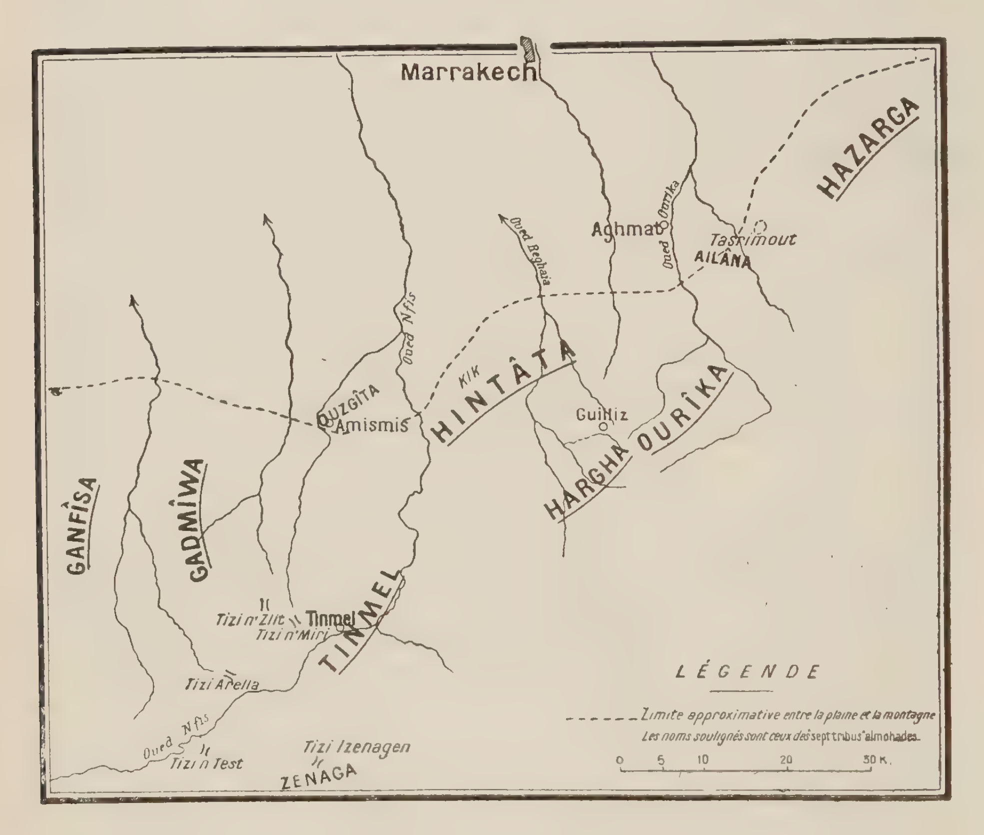


Fig. 1. — Les tribus almohades.

res, véritables écrans qui protègent de la plaine des dépressions aux lignes douces, fertiles là où le sel n'imprègne pas la terre, et formant des voies de communication faciles entre les deux vallées. Habitant ce pays relativement riche, les Hintâta, aujourd'hui disparus, formaient alors la plus considérable des tribus maṣmoûdiennes (2). Ils demeu-

(1) *Ibid.*, p. 267 et 269.
(2) *Ibid.*, p. 281.

rèrent longtemps très forts; leurs émirs à l'époque des Mérinides, faisaient figure de puissants seigneurs, dont le pouvoir s'étendait bien au delà de leur tribu (1).

En arrière des Hintàta, étaient établis les gens de *Tinmel* et les *Hargha*. Par les premiers, il faut entendre non seulement les habitants de la ville, mais encore ceux qui vivaient dans la vallée supérieure du Nfis. Quant aux *Hargha*, la tribu d'origine d'Ibn Toumert, leur habitat est moins aisé à déterminer. Nous pensons cependant que les Hargha des historiens arabes sont les Reghaïa d'aujourd'hui; ils occupaient alors la vallée supérieure de l'oued dont ils possèdent maintenant le cours tout entier. Le nom semble bien être le même (2), et cette situation s'accorde avec les données historiques, selon lesquelles le premier noyau des tribus almohades était formé par les Hintàta, les Hargha et les gens de Tinmel : en somme, les vallées du Nfis et du

(1) *Ibid.*, p. 261.

(2) Les différences linguistiques ne semblent pas devoir faire difficulté. Le hâ' (ه) initial de Hargha n'existe que dans la transcription arabe du mot, et ne correspondait en rien à la prononciation berbère à l'époque des Almohades. Nous en avons la preuve par la forme *Igli n warghar*, Igli (Igliz) des Arghan, donnée par el-Marrâkochî (trad. Fagnan, *Revue Africaine*, 1892, p. 205) comme étant le nom du village où naquit Ibn Toumert. le *w* après la particule d'annexion suffit à démontrer l'existence d'un *a* initial (*a* constant) dans la forme berbère. Au reste la prothèse de la laryngale *hâ'* dans la transcription arabe de noms berbères était fréquente, au Moyen-Age, dans ces régions. Ainsi Ibn Khaldoûn lui-même (*op. cit.*, t. II, p. 281) a soin de nous informer que le mot qu'il écrit *Hintât*, d'où le nom de Hintâta, se prononçait *Inti* chez les Berbères. De même, il écrit *Haïlâna* ou *Aïlana* pour désigner la même tribu : or cette dernière forme correspondait à la prononciation berbère, comme le prouve le nom *Aghmât Aïlan*, déjà tel dans el-Bakrî, et qui s'est conservé jusqu'à nos jours dans le Bâb Aïlan de Marrakech. — Quant à la vocalisation, suivant un processus normal lors de l'arabisation des noms berbères, celui qui nous occupe a perdu sa voyelle initiale, et *r* devant consonne a dégagé un léger élément vocalique. — Ailleurs, le passage à la forme arabisée peut se faire plus rapidement : ainsi s'explique que nous ayons dans d'autres contrées de l'Afrique du Nord, à la même époque, des Reghaïa (dont aucune fraction, par la suite, n'émigra dans ces montagnes). — Il existe encore aujourd'hui des Arghen dans la vallée du Sous, au sud-est de Taroudant. Il s'agit sans doute d'une fraction apparentée à la tribu d'Ibn Toumert. Il est impossible que ce soit cette tribu elle-même : les textes qui nous présentent les Hargha comme une tribu montagnarde pouvant être prise à revers en venant du Sous, sont bien trop formels pour permettre l'assimilation. — Par contre, il faut probablement lui rattacher le village d'Arghen, un peu en amont de Tinmel, dont les habitants affirment que leurs ancêtres sont venus du Sous : à moins que ce ne soient réellement des descendants de gens amenés par le Mahdî : ils peuvent difficilement, on l'a vu, être à la fois l'un et l'autre, quelles que soient leurs prétentions à cet égard (Cf. Doutté, *En Tribu*, p. 120-121).

Reghaïa. — Les Hargha, extrêmement éprouvés, nous dit Ibn Khaldoûn (1), par les guerres des Almohades, auxquelles ils prirent une large part, purent cependant se maintenir; même, lorsque les Hintâta, après avoir joué un rôle brillant, s'affaiblirent à leur tour, ils descendirent jusqu'à la plaine, dans le même temps où les gens de Tinmel s'avançaient le long du Nfis (2); mais les Reghaïa restent encore aujourd'hui une des plus faibles tribus de l'Atlas.

Quant aux Zanâga (Ṣanhâja), ils étaient assez proches voisins des gens de Tinmel, ou plutôt des Hazmîra qui vivaient plus en amont; mais ils demeuraient sur le versant sud de la montagne; on les trouve encore aujourd'hui dans les vallées au sud du Haut-Nfis. Théoriquement apparentés aux Almoravides, ces Zanâga de la montagne avaient donc perdu tout lien, ce qui est à noter, avec ceux du désert.

Entre plaine et montagne, d'autres tribus maṣmoûdiennes, ralliées tôt ou tard, de gré ou de force, formaient comme une série de marches en avant des tribus almohades. A l'est, les Aïlâna, maintenant disparus, mais dont l'antique cité, Aghmât Aïlân, se trouvait vraisemblablement au pied du Tasghimout; auxiliaires fidèles, il souffrirent fort dans le désastre qui termina le premier siège de Marrakech. Plus loin, les Assaden, auxquels appartenaient les Maghoùs, disparus, et les Masfîwa, tribu au contraire puissante aujourd'hui, et qui s'avance largement en plaine, jusque sur le territoire de l'antique Aghmât Ourîka. Au centre, les Ouzgîta, qui se retrouvent aujourd'hui en plaine et sur les avant-monts de l'Atlas; sans doute, à cette époque, tenaient-ils encore les pentes de la montagne et les petites vallées entre celle du Nfis et celles que peuplent les Gadmîwa. A l'ouest enfin, les tribus nombreuses et lointaines des Ḥâḥa.

(1) Ibn Khaldoûn, *op. cit.*, t. II, p. 259-260.

(2) Les Goundâfa vont en effet aujourd'hui jusqu'à l'entrée du Nfis en plaine. Or le Tagoundaft, c'est essentiellement la haute vallée du Nfis. Au reste, il peut s'agir d'un déplacement d'influence aussi bien que d'un déplacement de populations. Une tradition assez répandue veut que les Goundâfa d'aujourd'hui soient des Ouzgîta. Il est fort possible que les gens de Tinmel aient été apparentés de très près à cette tribu, avec laquelle ils n'ont aucun lien politique.

*
* *

Tel était le pays où naquit Ibn Toumert à la fin du XIe siècle (1), à Igli ou Igliz des Hargha, selon el-Marrâkochî (2). Il existe encore aujourd'hui un Gilliz (3) dans le pays que nous pensons avoir été celui des Hargha. Il est fort possible que ce soit le village natal d'Ibn Toumert; on n'oserait cependant l'affirmer, car ce toponyme, qui semble évoquer l'idée d'un piton isolé, est assez fréquent en pays chleuh.

Nous possédons d'Ibn Toumert toute une série de généalogies différentes. Les plus souvent citées le font descendre du Prophète, ce qui est assez logique pour quelqu'un qui se proclama le Mahdî; nous pouvons les laisser de côté. Ibn Khaldoûn nous en a transmis deux autres toutes remplies de noms berbères (4). L'une de ces listes donne pour bisaïeul au Mahdî un certain Yamṣal, vieux nom berbère que portait déjà un fils de Micipsa; pour grand-père un certain Ougellid; or *agellid* chez les Berbères signifie roi, ou plus simplement, chef. D'autre part, quelques historiens (5) affirment qu'à ceux de ʿAbd Allâh (6) et de Toumert, le père du Mahdî joignait le nom d'*Amghar*, titre que

(1) Les dates données par les historiens varient entre 471 hég. et 491 (1097-1098) : celle-ci est évidemment trop tardive. On les trouvera énumérées dans ez-Zarkachî (trad. Fagnan, Constantine, 1895, p. 2).

(2) Cette localité est sans doute la même que celle qu'ez-Zarkachî nomme Igliz, chez les Hargha (*op. cit.*, p. 5), où Ibn Toumert s'établit après sa fuite de Marrakech et d'Aghmât. — El-Marrâkochî la qualifie de « village du Sous ». Il confond sans doute avec les Arghen du Sous, dont il a été question plus haut (v. p. 19, n. 2).

(3) Dans la vallée de l'oued Oussirkt, tributaire de l'oued Imminen, une des deux branches supérieures de l'oued Reghaïa.

(4) 1° d'après Ibn Rachîq et Ibn el-Qaṭṭân : fils de ʿAbd Allâh, ibn Ougellid, ibn Yamṣal, ibn Hamza, ibn ʿIsâ; 2° d'après des historiens qu'il ne nomme pas : fils de Moḥammed, ibn Toumert, ibn Tîttawîn, ibn Safla, ibn Meṣîghoun, ibn Aigeldîs, ibn Khâled (Ibn Khaldoûn, *op. cit.*, t. II, p. 161-162). — La première de ces généalogies se termine parfois en généalogie chérifienne (idriside), ʿIsâ étant donné comme fils d'Idrîs ben Idrîs. (*Chronique anonyme*, frag. 1. Les fragments de cette chronique, retrouvés et publiés par M. E. Lévi-Provençal, sont actuellement sous presse (in *Mélanges René Basset*, t. II) : nous le remercions très vivement de nous en avoir communiqué les épreuves. C'est une source fort importante pour l'histoire des débuts des Almohades, car elle date des tout premiers souverains de la dynastie.)

(5) Cf. notamment ez-Zarkachî et l'auteur de la *Chronique anonyme*.

(6) On peut se demander si le nom de ʿAbd Allâh ne fut pas ajouté postérieurement à celui du père d'Ibn Toumert, dans un but aisé à deviner : selon la tradition, le Mahdî doit s'appeler comme le Prophète Moḥammed ibn ʿAbd Allâh.

portent encore les chefs, de village ou de tribu. Il n'en faudrait pas conclure assurément qu'Ibn Toumert descendait d'une très grande famille; mais que, sans doute, il n'était pas tout à fait du commun; peut-être son père et son grand-père avaient-ils été chefs de leur village. D'autre part, sa famille, nous dit Ibn Khaldoûn (1), brillait par sa piété, et lui-même passa ses premières années à étudier et à fréquenter les mosquées (2). Or ces traits encore nous portent à croire que cette famille jouissait de quelque considération et de quelques loisirs : bref, appartenait à l'aristocratie montagnarde. Savant — c'est-à-dire, dans une certaine mesure, marabout — et surtout membre d'une famille d'*imgharen*, Ibn Toumert put avoir d'emblée, auprès de ses contribules, une autorité sans laquelle, dans une société aussi aristocratique — quelles que soient parfois les apparences — le succès de sa prédication paraîtrait infiniment plus étonnant.

***

Nous n'avons pas dessein de retracer en détail l'histoire d'Ibn Toumert ni d'étudier le sens de sa prédication religieuse (3); nous voulons seulement rappeler les grands faits de cette histoire, autant du moins qu'ils se laissent entrevoir à travers les obscurités et les contradictions des historiens, et dans la mesure où ils touchent à l'établissement des Almohades à Tinmel.

Lorsqu'Ibn Toumert, au retour de son voyage en Orient et au Maghrib central, dut s'enfuir de Marrakech, puis d'Aghmât (4),

(1) *Ibid.*, p. 163.

(2) On l'avait surnommé *asafou* « c'est-à-dire *clarté*, dit l'historien, à cause du grand nombre de bougies qu'il avait l'habitude d'y allumer »; et selon l'auteur de la *Chronique anonyme*, « à cause de l'habitude invétérée qu'il avait d'allumer sa lampe à huile dans l'oratoire, pour étudier et prier ». Ces explications paraissent quelque peu puériles. Il semble que ce surnom lui ait été donné en raison de sa science précoce. *Asafou*, dans le dialecte des Chleuḥ, signifie flambeau (cf. Stumme, *Handbuch des Schilḥischen von Tazerwalt*, p. 167) : or, comparer les savants (théologiens) à des flambeaux est encore une métaphore constante chez les Chleuḥ. Nombreux exemples dans le *Poème de Çabi*, dans le *Kitâb el-Maw'iẓat*, etc.

(3) Cf. sur ce point les deux études de Goldziher : *Materialen zur Kentniss der Almohadenbewegung*, in *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. XLI, 1887, p. 30-140; et introduction (traduite par G.-Demombynes) à son édition du *Livre d'Ibn Toumert*, Alger, 1903, p. 1-102.

(4) Ez-Zarkachî, *op. cit.*, p. 5.

poursuivi par les gens de ʿAlî ben Yoûsof l'Almoravide contre lequel il n'avait pas craint de prêcher ouvertement, il se réfugia chez les Hintâta, accompagné des deux fidèles disciples qui s'étaient joints à lui au Maghrib, ʿAbd el-Mou'min, originaire des Koûmia (nord-ouest de Tlemcen), et Aboû Moḥammed ʿAbd Allâh el-Bachîr, de l'Ouarsenis. Cela se passait vraisemblablement au début de l'année 515 de l'hégire (1121-1122). Ils furent bien reçus par un chef des Hintâta, Aboû Ḥafṣ ʿOmar : les émirs de la montagne étaient demeurés hostiles aux Almoravides venus du désert et maîtres de la plaine. Cependant Ibn Toumert ne s'arrêta guère chez les Hintâta : sans doute s'y sentait-il encore trop à portée de Marrakech. Il s'enfonça dans la montagne, et finit par s'arrêter au cœur de sa propre tribu, où il fonda une petite *râbṭa*, peut-être à l'endroit même où il était né (1). Il s'y consacra, disent les annalistes, à la prière et à l'enseignement, écrivant ou traduisant en berbère quelques-uns des traités où il exposait ses doctrines (2); il les mettait ainsi à la portée des disciples qui se pressaient autour de lui. On peut penser que cet enseignement se doublait d'une prédication politique, de plus en plus intense à mesure que grandissait la renommée d'Ibn Toumert; dans toute la montagne, des prédictions couraient, anciennes ou nouvelles, vagues ou précises, corroborées parfois par des *ḥadîth* apocryphes; elles laissaient entendre que les temps étaient arrivés où l'empire des Almoravides allait s'écrouler, où une puissance nouvelle, née chez les montagnards de l'Atlas, s'élèverait sur ses ruines (3). Peut-être même, si l'on en croit el-Marrâkochî, les émissaires d'Ibn Toumert commençaient-ils à préparer les esprits non seulement à la venue

(1) A Igliz, chez les Hargha, dit ez-Zarkachî (*op. cit.*, p. 6). Cf. Ibn Khaldoûn, *op. cit.*, t. II, p. 168; il donne la forme Aîgîlîn.

(2) *El-Tawḥîd* et *el-Morchida*, selon Ibn Khaldoûn (*op. cit.*, t. II, p. 168).

(3) Quelques-unes de ces prédictions sont parvenues jusqu'à nous. Cf. notamment Ibn Khaldoûn, *op. cit.*, t. II, p. 169 : « comme les devins avaient prédit qu'un roi de race berbère devait nécessairement paraître en Maghrib et changer la forme de la monnaie, aussitôt qu'il y aurait une conjonction des deux planètes supérieures, ce prince (ʿAlî ben Yoûsof) s'attendait déjà à quelques malheurs. « Protège l'empire contre cet aventurier, lui disait Ibn Woheïb; c'est assurément l'homme de la conjonction et du dirhem carré; celui dont il est question dans ces méchants vers en patois qui courent maintenant de bouche en bouche :

Mets lui les fers aux pieds; ou bien, un jour,
Il te fera entendre un tambour. »

prochaine d'un homme favorisé par la Divinité, mais à celle du Mahdî lui-même, dans l'attente duquel les Berbères ont toujours vécu depuis leur conversion à l'Islâm (1). On conçoit que le souverain almoravide se soit ému de ces symptômes inquiétants, et qu'à plusieurs reprises, il ait cherché, en vain, à faire assassiner Ibn Toumert. Ces tentatives manquées augmentèrent encore l'attachement de ses fidèles (2).

Ce travail préparatoire ne dura pas très longtemps, s'il est vrai que dès la fin de cette même année 515 (1122) (3) Ibn Toumert entamait la lutte décisive. Ses principaux disciples (4), puis des délégués de nombreuses fractions des Hargha et des Hintâta, peut-être même d'autres tribus maṣmoûdiennes (5), se réunirent autour de lui et le reconnurent pour imâm, s'engageant à le soutenir par les armes et à combattre les Almoravides au nom des doctrines qu'il leur avait enseignées. Après ce serment seulement, Ibn Toumert se donna ouvertement pour le Mahdî.

C'est alors, sans doute, la menace s'affirmant, qu'il faut placer une tentative des Almoravides pour écraser les Hargha en les prenant à revers : ils envoyèrent contre eux le gouverneur du Sous, Aboû Bakr ben Moḥammed el-Lamtounî; mais celui-ci fut battu par les Hargha, auxquels s'étaient joints les Hintâta et les gens de Tinmel (6). Ce succès accrut étrangement le prestige d'Ibn Toumert; des tribus voisines les adhésions lui arrivèrent en foule. Elles n'étaient pourtant pas unanimes : il y a dans l'esprit des Berbères trop de ferments d'anarchie pour qu'un chef puisse d'emblée s'imposer à tous, trop d'instabilité pour qu'il puisse compter sur la fidélité constante de tous les siens;

(1) Sur le mahdisme chez les Berbères, cf. Henri Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*. Alger, 1920, p. 268-272.

(2) Ibn Khaldoûn, *ibid.*, p. 169.

(3) Ibn Khaldoûn, 515; ez-Zarkachî, 14 ramaḍân 515. Même date donnée par *Qirṭâs* (p. 249), qui place la proclamation à Tinmel. Ce mois serait, selon *el-Ḥolal*, celui de l'arrivée d'Ibn Toumert chez les Hargha.

(4) Ce sont les Dix, dont les historiens nous ont laissé des listes différentes; la cérémonie, selon *el-Ḥolal* et ez-Zarkachî, se serait passée « sous un caroubier ». Cela est fort vraisemblable : de grands arbres ombragent souvent, dans les villages de l'Atlas, l'endroit où l'on se réunit. Mais outre celle-là, nous n'avons sur cette cérémonie que des indications fort vagues, et assez peu concordantes.

(5) Ibn Khaldoûn, *op cit.*, t. II, p. 170.

(6) *Ibid.*, p. 171.

il reste toujours des dissidents que la violence seule réussit à réduire. Après ses premiers succès, Ibn Toumert dut employer plusieurs années à asseoir définitivement sa puissance, à unifier et à organiser l'état qui se constituait autour de lui. Il entreprit dans les montagnes toute une série de petites expéditions, à la suite desquelles se constituait peu à peu le bloc des tribus alliées (1).

Tinmel sous Ibn Toumert

Ce fut au cours de ces événements, trois ans après sa proclamation (2) — vers la fin de l'année 518 hég. ou le début de 519 (1125) — que le Mahdî quitta définitivement sa râbṭa d'Igliz et le territoire de sa propre tribu, pour Tinmel, où il avait résolu d'établir le centre du nouvel état. Faut-il croire, avec l'historien el-Yasa', cité par la *Chronique anonyme*, qu'il s'y décida sur les instances des habitants de Tinmel eux-mêmes? Ceux-ci, après avoir soumis en son nom les Hazmîra de la montagne, lui firent représenter qu'en s'établissant à Tinmel il serait mieux placé, et « plus à portée des gens qui entendaient parler de lui » (3). Qu'elle lui eût été suggérée ou non, cette considération dut en effet lui sembler capitale : nous avons vu déjà la situation unique de Tinmel au centre des tribus almohades, à portée des Hargha et des Hintâta, à proximité des cols qui menaient dans les vallées habitées par les Gadmîwa et les Ganfîsa; en outre, position stratégique de tout premier ordre. Le même historien raconte que les gens de Tinmel reçurent le Mahdî avec joie, et le traitèrent avec de grands honneurs — nous le croirions volontiers — ce qui n'empêcha

(1) Cf. notamment la *Chronique anonyme*, début du fragment III. — Ibn Khaldoûn (*loc. cit.*, p. 171-172) synthétise à grands traits toute cette histoire. Ces expéditions se placent avant et après l'installation du Mahdî à Tinmel.

(2) Ibn Khaldoûn, *ibid.*, ez-Zarkachî, trad. Fagnan, p. 6. — Le *Qirṭâs*, bien mal renseigné sur toute cette histoire, et qui, après sa fuite de Marrakech, fait aller directement Ibn Toumert à Tinmel où aurait eu lieu sa proclamation, le fait ensuite résider de 516 à 519 au Gilliz (p. 252), semblant entendre par là le Gilliz près de Marrakech. Il confond évidemment avec le Gilliz (Igliz) des Hargha, où le Mahdî résidait en effet à cette époque.

(3) *Chronique anonyme*, *ibid.*

pas sans doute, par la suite, des heurts inévitables. Ibn el-Athîr, au contraire, affirme qu'Ibn Toumert s'empara de force de la ville, massacra douze mille habitants, et se procura ainsi les maisons et les terres dont il avait besoin pour ses partisans (1). Mais on ne peut guère faire fond sur les assertions de l'historien oriental qui, vivant loin du théâtre de ces événements, accueillit avec moins d'esprit critique encore qu'aucun des historiens maghribins — l'auteur du *Qirṭâs* excepté — tous les racontars qui circulaient sur les origines du pouvoir almohade.

Tinmel était déjà une bourgade importante, autant que peut l'être une cité de l'Atlas; mais elle n'aurait pu contenir le surcroît de population qui lui arrivait avec le Mahdî. Ibn Toumert bâtit de nouvelles maisons, éleva pour les protéger des murailles et des ouvrages fortifiés, construisit une mosquée cathédrale : de la bourgade, il fit une ville. Les maisons ont disparu; les murailles sont sans doute celles dont les vestiges barrent la vallée, depuis la rivière jusqu'aux pentes escarpées de la berge de gauche (2); la mosquée, bien qu'elle s'élevât sur le même emplacement, n'était pas le merveilleux édifice dont les ruines subsistent aujourd'hui. Celui-ci est l'œuvre de ʿAbd el-Mou'min; la mosquée du Mahdî, élevée à l'aube du mouvement almohade, sanctuaire officiel de la doctrine nouvelle, se ressentait de son éphémère et farouche intransigeance à l'égard du luxe quel qu'il fût, profane ou sacré. Elle était austère et simple comme le dogme prétendait l'être : on devait laisser aux hérétiques qui éparpillaient l'intangible unité divine, les ornements parasites dont ils surchargeaient leurs temples.

Le Mahdî régnait souverainement sur cette cité nouvelle. Au-dessous de lui, toute une hiérarchie, de personnages ou d'assemblées. D'abord, les Dix, les Compagnons, parmi lesquels, au premier rang, el-Bachîr et ʿAbd el-Mou'min; puis l'assemblée des Cinquante, formée des Dix

(1) De Slane, Appendice à la traduction de l'*Histoire des Berbères d'Ibn Khaldoûn*, t. II, p. 573. Le chiffre de douze mille personnes à lui seul est tout à fait invraisemblable; d'autant que par la suite Ibn el-Athîr parle des discours du Mahdî aux anciens habitants de Tinmel.

(2) Cf. *infra*, p. 47 sqq.

et de quarante délégués des tribus (1); les *ṭolba*, en une ou en deux classes (2), et les « gens de la maison » (3). Ensuite venaient les contingents des tribus, suivant un ordre de préséance qui varie avec les historiens, mais parmi lesquels les gens des Hargha et de Tinmel — la tribu d'origine et la tribu d'adoption du Mahdî — sont toujours à une place d'honneur.

Comme le pense très justement M. Georges Marçais, le Mahdî à Tinmel, entouré de ses Compagnons, chef militaire, juge, imâm de la communauté almohade que sa parole avait fondée, c'est le Prophète à Médine. On sent que cette idée hantait l'esprit d'Ibn Toumert (4). Au reste, les mêmes problèmes se posaient à lui : organiser et gouverner une population hétérogène, qu'il fallait fondre en une communauté solidement unie; enseigner une doctrine quasi nouvelle, et la faire pénétrer profondément. Mais en même temps, les vieilles traditions berbères avaient marqué fortement de leur empreinte cette première organisation almohade. Cette assemblée des Cinquante qui siège auprès du Mahdî, paraît être surtout la réunion des représentants (*ḍâmen*) que les tribus berbères, dans la crainte maladive qu'elles ont en toute circonstance de paraître abdiquer entièrement leur indépendance, délèguent, officiellement ou non, auprès du chef commun pour contrôler ses actes : assemblées sans pouvoir lorsque le chef est

(1) *Chronique anonyme*, fragment 1. On y trouve également une liste de ces quarante personnes, d'après Ibn Sâḥib eṣ-Ṣalât. — Au-dessous de ce conseil était peut-être celui des Soixante-Dix — les Cinquante et vingt autres. — *Contra*, l'auteur de la *Chronique anonyme* (fragment 1), combattant l'opinion d'el-Yasaʿ. Ce conseil paraît en effet fort problématique.

(2) Ceux qui savaient déjà par cœur le Qor'ân et sans doute les livres du Mahdî, et ceux qui les apprenaient.

(3) Les serviteurs attachés à la personne du Mahdî. On en trouvera la liste dans la *Chronique anonyme*, *loc. cit.*, toujours d'après Ibn Ṣâḥib eṣ-Ṣalât.

(4) Cela se marque jusque dans les plus petits détails. Si l'on ajoute foi à une curieuse indication d'el-Marrâkochî (*Histoire des Almohades*, trad. Fagnan, Alger 1893, p. 169), le chef auprès de qui Ibn Toumert trouva asile chez les Hintâta se serait appelé alors Faṣka : ce fut Ibn Toumert qui lui donna ce nom de ʿOmar sous lequel on le connut depuis lors. On comprend la pensée du Mahdî : cet important adepte de la première heure — une heure d'épreuves — devait être un nouvel ʿOmar auprès du nouveau Moḥammed. — Sous le nom de Faṣka, il faut voir vraisemblablement le mot *faskâ*, dérivé de *pascha*, et qui, chez les Berbères de ces régions, sert encore à désigner le ʿÎd Kbîr, la grande fête musulmane où l'on sacrifie un mouton.

fort, redoutables agents de dissolution sitôt que son autorité faiblit (1). Auprès d'Ibn Toumert, les Cinquante ne pouvaient guère compter : ils devaient se contenter des affaires que le Mahdî consentait à leur abandonner (2).

Dans cette Tinmel almohade, les choses religieuses tenaient la première place. Le Mahdî témoignait d'une piété profonde. Il s'était fait bâtir une maison contre la mosquée (3). Il menait une vie édifiante; il était sobre et chaste; ennemi de tout luxe, on ne le voyait que couvert de vêtements grossiers et rapiécés (4). Imâm « impeccable et infaillible », il mettait tout son soin à bien pénétrer les siens du caractère surnaturel de sa mission, à les instruire des vérités de l'Islâm telles qu'il les concevait lui-même; Tinmel n'était qu'un vaste *ribâṭ*, le premier des grands ribâṭ almohades. Cette instruction n'était pas toute de persuasion. Sans doute, il ne faut accorder nulle créance aux récits fantaisistes d'Ibn el-Athîr et de l'auteur du *Qirṭâs* sur l'incurable bêtise des Maṣmoûda, sur les inventions grossières et cruelles du Mahdî pour frapper les esprits (5) : ce sont des traits du folk-lore universel; répandus au début par les ennemis de la dynastie, ils se sont groupés autour de la figure d'Ibn Toumert, pour constituer ce

(1) Le nom même de ce conseil (rapporté par Ibn Khaldoûn *op. cit.*, t. II, p. 171), les *Aït Khamsîn*, montre bien le caractère berbère de cette institution : c'est une forme qui se retrouve fréquemment pour désigner d'analogues assemblées. Ainsi les *Aït Arbaʿîn*, les Quarante, institution qui joue encore un grand rôle dans ces régions (cf. Henri Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, p. 100 et n. 2). On remarquera que si l'on en retire les Dix Compagnons, les délégués qui constituent ce Conseil sont justement au nombre de quarante. Il y avait, selon la liste que donne la *Chronique anonyme*, d'après Ibn Ṣâḥib es-Ṣalât : 6 Hargha, 14 hommes de Tinmel, 3 Hintâta, 2 Gadmîwa, 4 Ganfîsa, 3 Haskoûra, 3 Ṣanhâja, et 5 « étrangers ». Or ces sept tribus correspondent justement à l'une des listes des sept tribus almohades. Ce fait, en soi-même, semble déjà assez clair. On admettra difficilement, avec Ibn Khaldoûn, (*op. cit.*, t. II, p. 171) que ces Cinquante soient simplement les cinquante premiers adeptes d'Ibn Toumert. A supposer inexactes dans le détail — ce qui est fort possible — la liste et la répartition d'Ibn Ṣâḥib eṣ-Ṣalât, il n'en reste pas moins que dans l'esprit de ce contemporain des premiers Almohades, cette assemblée représentait un véritable conseil des tribus alliées.

(2) *Ḥolal*, p. 78.

(3) Ez-Zarkachî, trad. Fagnan, p. 7.

(4) Ibn Khaldoûn, *op. cit.*, t. II, p. 173.

(5) Histoire des Maṣmoûda incapables de retenir la profession de foi; des pseudo-morts cachés dans les tombeaux, qui devaient répondre aux appels d'Ibn Toumert, et que celui-ci fait périr dans ces tombeaux pour n'être pas trahi par eux; de la pseudo-révélation d'el-Bachîr; etc...

cycle du *Mahdî imposteur* qui a survécu jusqu'à nos jours dans la mémoire populaire. Mais Tinmel était soumise à une discipline impitoyable. Nul ne pouvait se dispenser d'assister aux exercices de la religion, qui se faisaient sous la direction du Mahdî lui-même; après la prière du matin, on récitait un *ḥizb* (une division) du Qor'ân, suivi d'un *ḥizb* d'un ouvrage d'Ibn Toumert, résumé de la loi où étaient énumérés les devoirs de chacun à l'égard de Dieu, de ses frères, et surtout du Mahdî (1); même il fallait l'apprendre par cœur. Ibn Toumert faisait à tout instant, assure la *Chronique anonyme*, des sermons, et quiconque n'y assistait pas était puni, voire exécuté en cas de récidive. Au reste, la peine du fouet et de la mort étaient fréquemment édictées, en cas de tiédeur religieuse ou de manquements sociaux, et ceux qui montraient quelque indulgence envers les coupables étaient traités comme des complices : grâce à quoi, ajoute la *Chronique,* Ibn Toumert put maintenir les siens dans l'ordre. Dans ces pays où le droit musulman n'avait jamais pénétré, et n'existe plus aujourd'hui, le Mahdî, qui ne pouvait tolérer qu'on jugeât selon les *qânoûn* locaux, devait instaurer toute une législation nouvelle, fondée sur la loi musulmane; la faire connaître et la commenter dans la langue des montagnards devait être l'objet de la plupart de ses sermons : on conçoit qu'il n'en dispensât personne. Législateur, il était juge en même temps; il écoutait les plaintes de quiconque, et s'attachait à faire respecter les biens de chacun (2).

Ibn Toumert s'occupait aussi fort sagement de fondre l'ancienne population de Tinmel avec les éléments nouveaux arrivés avec lui. C'est ainsi qu'il maria ʿAbd el-Mou'min avec une fille du pays, union d'où devait naître Aboû Yaʿqoûb Yoûsof, le deuxième sultan almohade (3). Mais il ne pouvait se flatter de prévenir tous les heurts : pour une cause ou pour une autre, une partie des habitants restaient

(1) Cf. la *Chronique anonyme* (frag. 1), qui ne nous dit pas de quel ouvrage il s'agit; selon *el-Ḥolal*, c'est le *Tawḥîd* (p. 80).

(2) *Chronique anonyme, ibid.* Dans les prescriptions du Mahdî, on croirait, sur ce point, retrouver l'écho de l'*azref*, le vieux droit coutumier de ces régions : « si vous passez près d'un champ où il y a des céréales, ne le traversez pas... » C'est une prescription bien souvent formulée dans les *qânoûn*.

(3) El-Marrâkochî, *op. cit.*, *Revue Africaine*, 1892, p. 368.

ou devenaient sourdement hostiles au Mahdî. Contre les « hypocrites » de Tinmel, Ibn Toumert sut retrouver les accents de Moḥammed contre ceux de Médine, et la vigueur de sa répression : ils les fit exécuter en bloc dans la « journée du tri » (1).

Les mêmes procédés sommaires étaient employés contre les alliés suspects. C'est ainsi qu'on se débarrassa des Hazmîra, qui assistaient en armes aux sermons que le Mahdî faisait parfois en dehors de Tinmel, et à qui l'on soupçonnait de mauvaises intentions : on les persuada de venir désarmés, puis l'on s'en saisit, et on les massacra (2). De telles preuves de décision et de vigueur, jointes aux opérations de police dont il a été question déjà, faisaient beaucoup pour assurer la situation d'Ibn Toumert parmi les tribus. Sous un tel chef, l'Atlas s'unifiait; les impôts, dont il chargeait ses alliés (3), rentraient. Il obtenait ainsi la paix intérieure, les hommes et les ressources nécessaires pour soutenir la lutte contre l'ennemi, le vrai, l'Almoravide.

Celui-ci, pendant tout ce temps, ne restait pas inactif; mais nous discernons bien mal son action, à travers les lacunes, les obscurités, les redites et les perpétuelles confusions des historiens. Il semble qu'après sa défaite de 515 (1122), il laissa passer plusieurs années sans renouveler sa tentative de réduire par la force le mouvement almohade : on comprend qu'il ait hésité à lancer une nouvelle armée dans ces montagnes si pleines de périls (4). Peut-être comptait-il sur le temps et sur l'instabilité des esprits pour voir tout ce mouvement se calmer de lui-même; peut-être cherchait-il à travailler les tribus pour susciter des difficultés au Mahdî; il serait diffi-

(1) Cf. *Chronique anonyme*, fr. IV; Ibn Khaldoûn, I, 302, trad. de Slane t. II, p. 172; Ibn el-Athîr, trad. *ap.* de Slane, *op. cit.*, p. 575-576. Il semble difficile d'admettre, avec ce dernier auteur, que le tri porta sur l'ensemble des tribus almohades.

(2) *Chronique anonyme*, fr. III, *in fine*.

(3) *Ibid.* fr. II, début.

(4) *El-Ḥolal* (p. 81) rapporte que « 'Alî ben Yoûsof ne cessa de continuer la guerre de tous les côtés contre les Compagnons du Mahdî, d'envoyer pour les combattre des troupes et des escadrons... Chaque fois qu'il envoyait une armée, elle revenait battue ». Ces affirmations restent singulièrement vagues. D'autre part, les historiens placent au petit bonheur dans l'histoire d'Ibn Toumert, et sans jamais donner de date précise, la défaite des Almoravides au Kik. Nous avons suivi, comme la plus probable de beaucoup, l'opinion d'Ibn Khaldoûn (*op. cit.*, p. 172), qui voit dans cette affaire le début de la campagne terminée par le désastre almohade sous les murs de Marrakech : or la date de celui-ci est en rapport étroit avec celle de la mort d'Ibn Toumert.

cile, en tous cas, d'admettre qu'il ne se soit pas aperçu de la gravité du danger; car dans le même temps, il entreprenait des travaux de défense, pour mettre à l'abri d'une surprise Marrakech et surtout Aghmât, fort exposée par suite de sa proximité des montagnes; nous les retrouverons au cours de cet ouvrage (1).

Au début de l'année 522 (1127) ou 524 (1129), ʿAlî ben Yoûsof, voyant se dresser contre lui non plus seulement quelques tribus fanatisées, mais un véritable état de jour en jour plus solidement assis, se décida à préparer une grande expédition. L'avant-garde de son armée (2) envahit le pays des Hintâta, et s'avança dans le couloir relativement large qui, bordé au nord par le long plateau calcaire du Kik, relie la vallée de l'oued Reghaïa à celle du Nfis; elle devait ensuite, sans doute, remonter celle-ci jusqu'à Tinmel. Mais les Almohades survinrent, commandés par el-Bâchîr et par ʿAbd el-Mou'min; ils bousculèrent les Almoravides le long du Kik, défirent devant Aghmât le reste de leurs forces, et les poursuivant en plaine jusqu'aux portes de Marrakech, faillirent y pénétrer dans la première surprise. Ils la tinrent bloquée; mais après un siège de quarante jours, ils furent défaits complètement au cours d'une sortie. El-Bachîr fut tué; ʿAbd el-Mou'min prit la fuite, ramenant jusqu'à Tinmel les débris de l'expédition (3). Devant le désastre, le Mahdî fit bonne contenance; il déclara que rien n'était perdu puisque ʿAbd el-Mou'min vivait; mais empêché déjà par la maladie de prendre part à la campagne, il mourut quatre mois plus tard.

Nous ne pouvons pas seulement connaître la date certaine d'un événement aussi considérable que la mort du Mahdî. Ce fut en 522

(1) V. *infra, Tasghimout.*

(2) Sous les ordres, semble-t-il, d'Aboû Bakr ben Yabdouḥ (*Chronique anonyme*), tandis que le reste des forces était commandé par Beggou fils de ʿAlî ben Yoûsof et Baṭî (*Ḥolal*) ou Yaṭî (*Chronique*) el-Lamtoûnî, ou encore Ibrâhîm ben Taʿabbast (Ibn Khaldoûn; ez-Zarkachî). D'autres noms sont encore donnés par divers historiens : Abou 't-Ṭahir Tamîm, frère de ʿAlî (*Ḥolal*), Aboû Bakr, fils de ʿAlî (*Qirṭâs*).

(3) Bataille d'el-Bohaira, cf. notamment *Ḥolal*, p. 83, et *Chronique anonyme* fr. V. El-Marrâkochî place cette défaite en 517, ce qui est impossible en raison des événements qui la suivirent. Quant au *Qirṭâs*, dont nous avons vu le peu de valeur en ce qui concerne cette période, il affirme que les Almohades descendirent deux fois jusque Marrakech : après la bataille du Kik, qu'il place en 516, et quelques mois avant la mort du Mahdî.

(1127-28) (1) ou en ramaḍân 524 (décembre 1129) (2). Sept ou neuf ans à peine s'étaient écoulés depuis sa proclamation, quatre ou six seulement depuis l'établissement des Almohades à Tinmel. Mais ces courtes années avaient suffi pour jeter les fondements d'un empire.

Tinmel sous la dynastie de ʿAbd el-Mouʾmin

Cependant le moment était critique. Pour un peuple aussi instable et qui ne connaît guère d'autre lien que le prestige personnel d'un chef, la mort du Mahdî, au lendemain d'un désastre — et comment, d'abord, le Mahdî pouvait-il être vaincu et mourir? — risquait d'être la fin de la grande aventure, le retour de chacun à son foyer et à ses préoccupations mesquines. Ibn Toumert, en mourant, avait désigné un chef pour poursuivre l'œuvre dont il ne désespérait pas : c'était son vieux compagnon ʿAbd el-Mou'min. Sans doute, la popularité de celui-ci était grande, et la mort d'el-Bachîr évitait une compétition qui eût pu être désastreuse; mais bien qu'il eût épousé la fille d'un notable de Tinmel, ʿAbd el-Mou'min restait un étranger : pour qu'il pût sans danger prendre la succession du Mahdî, il fallait d'abord que les esprits y fussent mieux préparés. C'est à quoi s'employèrent les Compagnons, loyaux, et surtout, parmi eux, semble-t-il, ʿOmar, des *Zenâga* (Ṣanhâja) : ʿOmar Aṣnâg (3). On cacha la mort d'Ibn Toumert; on l'enterra dans sa maison; on assura seulement qu'il était fort malade, et l'on transmit comme s'ils venaient de lui les ordres nécessaires au gouvernement de la communauté. Ibn Khal-

(1) Ibn Khaldoûn, *op. cit.*, t. II, p. 173. Mais il affirme que ʿAbd el-Mou'min ne prit officiellement le pouvoir qu'en 524 (*ibid*, p. 174). Il semble que la date de 522 soit imposée à l'historien par l'opinion où il est que la mort du Mahdî fut tenue secrète pendant plus de deux ans.

(2) Ez-Zarkachî 13 ramaḍân 524 (13 décembre 1129); *Ḥolal* 14 ramaḍân; (le *Qirṭâs* donne cette date comme celle de la proclamation secrète de ʿAbd el-Mou'min). Ibn el-Khaṭîb (*Raqm el-Ḥolal* 57-58) 17 ramaḍân 524.

(3) C'est l'opinion quasi-unanime des historiens les plus anciens. Ibn Khaldoûn attribue ce rôle à Aboû Ḥafṣ ʿOmar des Hintâta, l'ancêtre des Hafsides de Tunis. On peut se demander si l'historien — comme on croit le saisir en d'autres circonstances — n'a pas cherché, au moyen d'une confusion de noms, à rehausser le rôle du chef de cette dynastie, à laquelle tant de liens le rattachaient : peut-être même, sous l'influence de celle-ci, était-ce devenu la vérité officielle. — Il semble en tous cas que Zaînab, sœur d'Ibn Toumert, ait secondé les efforts des Compagnons.

doûn assure que plus de deux années (1) se passèrent ainsi; on a peine à concevoir qu'une telle supercherie ait pu durer aussi longtemps : on était trop habitué à voir chaque jour Ibn Toumert, qui vivait non au fond d'un palais, mais dans une simple maison. Elle dura cependant le temps nécessaire à une habile propagande : le jour vint où Aboû Ḥafṣ put annoncer au peuple la mort du Mahdî, lui transmettre ses dernières volontés, et faire prêter serment entre les mains de ʿAbd el-Mou'min (2). Ce fut alors sans doute qu'eurent lieu les funérailles d'Ibn Toumert, et qu'on l'ensevelit auprès de la mosquée (3), sous une qoubba très simple (4), comme il convenait à l'apôtre qui avait dénoncé toute marque de luxe comme un abominable péché.

ʿAbd el-Mou'min fut donc proclamé, vraisemblablement vers la fin de l'année 524 (1129-1130). Il prit le titre de *khalîfa;* ce fut le khalîfe du Mahdî, comme Aboû Bakr avait été celui du Prophète. Sans doute, tout le monde ne se rallia pas franchement à lui : il eut par la suite à réprimer les complots de parents du Mahdî, et dut même faire venir, bien des années plus tard, un contingent de Koûmia, ses compatriotes, pour lui servir de garde personnelle, car les Maṣmoûda ne lui inspiraient pas une pleine confiance. Cependant, son autorité était suffisante pour qu'il pût sans délai poursuivre l'œuvre d'Ibn Toumert.

Mais dans la longue histoire des luttes au cours desquelles l'empire

(1) Il dit à deux reprises (*op. cit.*, p. 174 et 282) trois ans; mais, d'autre part, il affirme que le Mahdî étant mort en 522, ʿAbd el-Mou'min prit officiellement le pouvoir en 524.

(2) Cf. surtout Ibn Khaldoûn, *op. cit.*, t. II, p. 174. Le *Qirṭâs* mentionne à ce propos des subterfuges assez ridicules (lion et oiseau apprivoisés jouant leur rôle) grâce auxquels ʿAbd el-Mou'min se serait fait reconnaître. Nous sommes là encore en pleine légende.

(3) Ez-Zarkachî dit : dans la mosquée (trad. Fagnan, p. 7). Il faut entendre sans doute « dans les dépendances de ». L'introduction du cadavre dans la mosquée serait en effet étrange; en outre nous savons que le tombeau de ʿAbd el-Mou'min fut élevé à côté de celui du Mahdî, et que non loin étaient ceux d'Aboû Yaʿqoûb et d'Aboû Yoûsof : on ne voit pas de place dans la mosquée pour tous ces tombeaux, ni même pour une chambre funéraire. En l'absence de tout vestige, nous inclinerions à placer la nécropole dans les terrains aujourd'hui bouleversés qui sont au delà du mur de la *qibla* : c'est la place de la nécropole (antérieure aux Saʿdiens) derrière la mosquée de la qaṣba à Marrakech; celle du tombeau de Chams ed-Doḥâ et d'Aboû 'l-Ḥasan à Chella, etc... Cf. *infra* p. 51 et n. 1.

(4) El-Idrîsî : « Ce tombeau est surmonté d'un édifice en forme de dôme, mais sans dorure ni ornement » (trad. Dozy-de Goeje, p. 74).

almoravide s'effondra sous les coups de ses adversaires, Tinmel joue un rôle de plus en plus effacé. Dans les premières années, elle est encore la résidence ordinaire de ʿAbd el-Mou'min, ou tout au moins le point de départ des expéditions par lesquelles il soumet de proche en proche toutes les montagnes voisines, sans encore, instruit par l'expérience, se hasarder en plaine (1); mais rien ne nous renseigne sur les événements qui se passaient alors à Tinmel même. En 534 (1139-1140), après avoir repoussé une suprême tentative des Almoravides contre la citadelle almohade qu'ils pensaient prendre à revers par le Sous (2), ʿAbd el-Mou'min partit pour une campagne décisive qui dura sept ans, au cours de laquelle, après avoir conquis toutes les régions montagneuses du Maroc, il se rabattit sur la plaine, et enleva enfin Marrakech, en 541 (1146). Mais lorsqu'il revint à Tinmel, l'empire almohade avait désormais une autre capitale, celle-là même de ses anciens rivaux, où ʿAbd el-Mou'min, à peine entré, avait commencé la construction d'une énorme mosquée cathédrale (3) : prise de possession définitive, qui faisait de cette ville le centre nouveau d'un empire démesurément agrandi. Tinmel n'y pouvait plus suffire : elle était trop petite, trop lointaine, trop inaccessible, peut-être aussi trop attachée aux traditions des humbles débuts. L'esprit du chef avait changé; il s'était élevé en même temps que sa fortune; il s'était laissé pénétrer par la civilisation dont il était devenu le gardien, tandis que la pure orthodoxie almohade ordonnait de l'anéantir. Mais Tinmel restait comme une retraite sûre, à l'abri d'un improbable retour de fortune : c'est là que ʿAbd el-Moû'min envoya les trésors de Tachfîn l'Almoravide, lorsqu'il fut parvenu à s'en emparer (4). Elle restait surtout comme une ville sainte, toute pleine de grands souvenirs; une vénération profonde s'attachait à elle. Lorsqu'à la fin de cette campagne, ʿAbd-el-Mou'min victorieux reparut à Tinmel, ce retour prenait déjà l'aspect d'un pèlerinage.

(1) V. *infra*, *Tasghimout*, une de ces campagnes.

(2) En 533 (1138-39). Ibn Khaldoûn, *ibid.*, p. 174.

(3) Cf. *infra*, *Kotobîya*.

(4) Ibn Khaldoûn, *op. cit.*, t. IV, p. 27. Il avait même envoyé à Tinmel la tête de son ennemi; elle y fut exposée suspendue à une branche d'arbre : cf. *Qirṭâs* tr. Beaumier, p. 267; Ibn Khaldoûn, *op. cit.*, t. II, p. 178-179. Fin de 539 (1145).

Il revint encore en 548 (1153-54). Peu de temps auparavant, deux frères ou deux neveux d'Ibn Toumert (1), suivis d'un grand nombre de Hargha, avaient tenté, dans Marrakech, de le renverser : ʿAbd el-Mouʾmin les avait pris et mis à mort. Ce nouveau voyage était-il un pèlerinage expiatoire au tombeau du Mahdî? En tous cas, il est fort important : car durant ce séjour, ʿAbd el-Mouʾmin fit agrandir la ville, et surtout, fit construire, à la place de la mosquée du Mahdî, l'admirable édifice qui reste encore, dans ses ruines, l'une des merveilles de l'art almohade, auquel on doit les plus beaux monuments qui soient au Maroc (2). Quel chemin parcouru depuis les prédications du Mahdî! La nouvelle mosquée n'était pas grandiose : mais ce n'était plus, tant s'en faut, la nudité de l'ancienne. Le décor, sans doute, procède par grandes lignes, ce qui étonne après le fouillis de la décoration almoravide; il apparaît au premier regard d'une simplicité qui peut faire illusion (3). Cependant cette formule nouvelle procède d'un art savant, raffiné, et qui pousse fort loin le souci du détail. Des artistes improvisés n'auraient pu concevoir le plan ni la décoration de la mosquée de Tinmel, non plus que des deux grandes mosquées almohades qui lui sont encore antérieures (4) : comme un siècle plus

(1) ʿAbd el-ʿAzîz et ʿIsâ, dont Ibn Khaldoûn fait tantôt les frères et tantôt les neveux d'Ibn Toumert. L'expression d'el-Marrâkochî, *Aït Oumghar* (l'*amghar* en question étant vraisemblablement le père d'Ibn Toumert) est assez vague, et peut impliquer différents degrés de parenté, voire d'alliance.

(2) M. Doutté (*En Tribu*, p. 124) voit dans cette mosquée celle d'Ibn Toumert : tout au plus peut-on penser qu'elle s'élevait sur le même emplacement. Le Dr Ferriol (*Les ruines de Tinmel*, *Hespéris*, 1922, p. 172), attribue exactement la mosquée à ʿAbd el-Moûʾmin, mais il donne pour sa construction la date de 1158, vraisemblablement d'après el-Marrakchî, et en relatant, d'après le *Nafḥ eṭ-Ṭîb* d'el-Maqqarî le pèlerinage de deux des fils de ʿAbd el-Moûʾmin, qui auraient apporté dans la mosquée un exemplaire du Qorʾân pris à Cordoue. Mais el-Maqqarî ne donne pas la date de ce pèlerinage, et Cordoue était tombée au pouvoir des Almohades bien avant 1158, car, dès 544 (1149), nous la voyons défendre par eux contre les Chrétiens. Nous préférons la date donnée par le *Qirṭâs* (éd. Tornberg, p. 126, trad. Beaumier, p. 276), d'autant qu'elle s'accorde avec la date de la révolte des parents du Mahdî donnée par Ibn Khaldoûn (*op. cit.*, t. II, p. 191) et que nous savons par le même historien que cette année-là ʿAbd el-Moûʾmin séjourna longuement à Marrakech, et ne prit part personnellement à aucune expédition.

(3) Doutté, *loc. cit.*, et Goldziher, *ibid.*, p. 128. — On verra plus loin, dans l'étude de la mosquée, le caractère de cette décoration, et comment elle couvre même des surfaces qui dans la plupart des mosquées restent sans ornements.

(4) Cf. *infra*, p. 54, et le chap. *Kotobîya*.

tôt les Almoravides, et bien plus vite qu'eux encore, les Almohades, farouches contempteurs de la civilisation, s'étaient laissé conquérir par elle. Dans une telle évolution, le rôle personnel d'un ʿAbd el-Mou'min semble avoir été capital. Sous le conquérant, sous l'administrateur aux vues larges et claires, apparaît un homme d'un goût sûr, qui sut choisir ses artistes, et donner, même aux choses de l'art, une impulsion décisive.

***

Ville sainte des Almohades, Tinmel devait devenir la nécropole de la dynastie : c'est là du moins que furent ensevelis les trois premiers souverains, les trois plus grands. Lorsqu'en 558 (1153) ʿAbd el-Mou'min mourut dans le ribâṭ du Bou Regreg où il avait rassemblé d'importantes forces à la tête desquelles il s'apprêtait à passer en Espagne, son corps fut ramené dans la ville d'où il était parti, trente-quatre ans plus tôt, à la conquête d'un empire. On lui éleva un tombeau à côté de celui du Mahdî (1) : on ne nous dit pas s'il présentait la même simplicité. C'est là également que l'on transporta le corps de son fils Aboû Yaʿqoûb Yoûsof, lorsqu'il mourut, en 580/1184, des suites d'une blessure reçue au siège de Santarem (2). Là enfin fut enseveli le successeur de celui-ci, Aboû Yoûsof Yaʿqoûb el-Manṣoûr, mort en ṣafar (décembre 1198) (3) ou en rabiʿ I 595 (janvier 1199) (4).

(1) Ibn Khaldoûn, *op. cit.*, t. II, p. 196; Ez-Zerkechî, p. 9; *Qirṭâs*, p. 132; Ibn el-Athîr (selon lequel sa mort fut tenue quelque temps secrète) XI-192 : Ibn el-Khaṭîb, *Raqm el-Ḥolal*, p. 58; Ibn Abî Dînâr, *Kitâb el-Mûnis*, p. 112 (en face du Mahdî). Sur l'emplacement probable de ces tombeaux, cf. plus haut, p. 33 et n. 3.

(2) *Ḥolal*, p. 120, qui mentionne un enterrement provisoire à Salé (le ribâṭ du Bou Regreg); *Qirṭâs;* p. 141. Ez-Zarkachî (trad. Fagnan, p. 17) le dit enterré au Ribâṭ el-Fatḥ. El-Marrâkochî est plus explicite : « le corps fut embaumé, placé dans un cercueil et envoyé sous la garde de Kâfoûr, le chambellan, affranchi du défunt, à Tinmel, où il fut enterré à côté de ʿAbd el-Mou'min et d'Ibn Toumert » (trad. Fagnan, *Revue Africaine*, 1893, p. 23).

(3) El-Marrâkochî, p. 188.

(4) Ez-Zarkachî (*ibid.*, p. 17), selon lequel il fut enterré d'abord dans son palais à Marrakech; *Qirṭâs;* Ibn Khaldoûn, op. cit., t. II, p. 215; *Ḥolal;* Ibn Khalliqân, *Wafayât*, II, 121; Ibn el-Athîr, XII, 95. Il s'est constitué autour de la mort de ce souverain toute une légende, suivant laquelle il serait parti, déguisé, pour l'Orient, où il aurait eu diverses aventures, et où on montrait son tombeau. Cette légende se rattache au cycle de Sidi bel ʿAbbâs, et surtout à celui du Sultan Noir.

C'est le dernier souverain almohade dont nous puissions dire avec certitude qu'il fut enseveli à Tinmel : il ne semble pas que les autres y aient été transportés. Au reste, dès le règne d'en-Nâṣir fils d'Aboû Yoûsof (1), la décadence commençait; et l'on voit d'ordinaire au Maroc les souverains dégénérés des dynasties finissantes se soucier peu de se faire ensevelir dans la nécropole des ancêtres glorieux (2).

Ces tombeaux étaient richement entretenus. Des lecteurs du Qor'ân y lisaient le livre sacré matin et soir; tout un corps de gardiens prenait soin du sanctuaire, et introduisait les pèlerins qui venaient en grand nombre des régions les plus lointaines : ces sépultures, celles du Mahdî surtout, inspiraient un profond respect. Les aumônes, et sans doute aussi les revenus de fondations pieuses, assuraient l'existence de tout un monde de fonctionnaires (3). On songeait peu à la doctrine que le Mahdî avait prêchée; sa mission même, depuis Aboû Yoûsof, était officiellement mise en doute; cela importait peu : Ibn Toumert était devenu un grand saint de l'Islâm, et ses continuateurs le devinrent à leur tour : en leur accordant le succès, Dieu n'avait-il pas montré qu'il les avait investis d'une puissante *baraka*?

Les souverains almohades eux-mêmes accomplissaient souvent ce pèlerinage. Tinmel, dit Ibn Khaldoûn, « avait toujours été pour eux « un lieu saint, et chaque fois qu'ils voulaient entreprendre une ex« pédition militaire, ils allaient visiter le tombeau de l'imâm, dans « l'espoir d'attirer par ses mérites une bénédiction sur leur tentative « et d'assurer le succès de leurs armes. Ils regardaient même ce pè« lerinage comme un de leurs plus saints devoirs (4). » Les historiens nous ont transmis le souvenir de quelques-unes de ces pieuses visites.

(1) Mort en cha'bân 610 (décembre 1213-janvier 1214), selon la date généralement admise, dans des conditions mal déterminées : selon ez-Zarkachî (trad. Fagnan, p. 24), à Salé de la morsure d'un chien, ce qui est peu vraisemblable; et selon les autres historiens, à Marrakech : de chagrin après la défaite de las Navas, dit *el-Ḥolal*, empoisonné à l'instigation de ses ministres, dit le *Qirṭâs*. Aucun ne donne l'emplacement de son tombeau.

(2) Ainsi pour les Mérinides : cf. Henri Basset et E. Lévi-Provençal, *Chella*, p. 20.

(3) Ibn Khaldoûn, *op. cit.*, t. II, p. 260. Les renseignements qu'il donne s'appliquent aux cérémonies qui subsistaient de son temps autour du tombeau d'Ibn Toumert; mais il nous assure que rien n'avait été changé depuis l'époque almohade. Cette organisation se retrouve sensiblement la même dans toutes les nécropoles royales. A Chella, cf. Henri Basset et E. Lévi-Provençal, *op. cit.*, p. 24-25.

(4) *Op. cit.*, t. IV, p. 82.

Ainsi celle que fit Aboû Yoûsof Ya'qoûb, accompagné d'une troupe de ses mercenaires Ghozz (1), Turcs qu'il avait fait venir d'Égypte. Ils prirent un repas en face de la mosquée, à l'ombre d'un caroubier, et le peuple s'ébahit et s'exclama, car les anciens se souvenaient d'une prédiction d'Ibn Toumert, disant : « Ceux d'entre vous qui vivront assez « longtemps, verront des officiers d'Égypte assis à l'ombre de cet « arbre. » El-Marrâkochî, qui rapporte naïvement ce fait, ajoute : « Un « témoin oculaire m'a dit avoir vu Aboû Yoûsof sourire à ce spectacle, « par pitié pour ces faibles intelligences, car lui-même ne croyait à « rien de tout cela, et ne jugeait pas comme eux Ibn Toumert (2). » Vraie ou fausse, l'anecdote ne pouvait que renforcer le culte du Mahdî (3). Le même el-Marrâkochî relate (3) le voyage d'en-Nâṣir à Tinmel en 597 (1201-1202) pour visiter le tombeau de son père Aboû Yoûsof, ainsi que ceux de ses ancêtres et du Mahdî. Enfin l'auteur d'*el-Ḥolal* assure que son successeur el-Mostanṣir (1213-1224) ne sortit de Marrakech que pour faire le pèlerinage de Tinmel (4).

*
* *

Il arriva pourtant par la suite que Tinmel retrouva quelque importance politique. Rôle éphémère et peu glorieux! Ce fut, quelques années plus tard, un épisode des longues luttes intestines qui, depuis la mort d'el-Mostanṣir, ne cessèrent plus de déchirer l'empire almohade. Le sultan Aboû Moḥammed el-'Adel venait d'être assassiné à Marrakech, et son neveu Yaḥyâ, fils d'en-Nâṣir, proclamé à sa place (chawwâl 624, septembre 1227). A cette nouvelle, el-Ma'moûn, frère d'Aboû Moḥammed, se fit reconnaître comme souverain à Séville et entama la lutte contre son neveu. Celui-ci dut bientôt s'enfuir de Marrakech; il se réfugia à Tinmel, où il fut bien accueilli, et d'où il tenta, en 626 (1228-29) une attaque sur Marrakech, qui réussit. Mais il ne put s'y maintenir : el-Ma'moûn en personne passa le détroit et battit Yaḥyâ qui dut de nouveau chercher refuge dans les monta-

(1) *Oghuz.* Cf. sur ceux-ci, *Encyclopédie de l'Islâm*, t. II, p. 178, s. v. *Ghuzz.*
(2) Trad. Fagnan, *Revue Africaine*, 1893, p. 50-51.
(3) *Ibid.*, p. 200.
(4) *Ḥolal*, éd. de Tunis, p. 123.

gnes. Le ressentiment qu'el-Ma'moûn conçut contre les gens de Tinmel pour avoir donné asile à son adversaire, le porta à prendre de rigoureuses mesures contre la mémoire du Mahdî : la suppression de son nom « dans les inscriptions monétaires et dans la prière du vendredi; « la suppression de cette partie de l'*adan* (appel à la prière) qui était « conçu en langue berbère et renfermait un pieux souvenir de ce ré- « formateur... Il défendit plusieurs autres usages introduits par le « Mahdi, ou par Abd el-Moumen, et suivi par les descendants de « celui-ci. Il déclara exécrable la coutume d'appeler le Mahdi l'*imâm* « *impeccable*, et chaque fois qu'il renouvela ces prohibitions, il en « ajouta de nouvelles (1) ». Assurément, ce n'était pas la première fois qu'un souverain almohade révoquait en doute la mission du Mahdî; mais jamais encore cette négation n'avait revêtu une forme aussi solennelle; et les montagnards, chez qui la mémoire d'Ibn Toumert était restée profondément vénérée, en furent très frappés.

Yaḥyâ, cependant, poursuivait ses attaques, entre temps réfugié tantôt chez les Maṣmoûda, tantôt dans le Drâ ou le Tafilelt, qui lui étaient restés fidèles. Après deux tentatives infructueuses, il réussit à s'emparer de Marrakech, dont el-Ma'moûn avait dû s'éloigner pour faire face à de nouvelles révoltes. Bref triomphe! El-Ma'moûn était mort sur ces entrefaites; son fils ʿAbd el-Wâḥid er-Rachîd, proclamé à sa place (fin de 629 ou début de 630/septembre-octobre 1232), chassa encore une fois de Marrakech Yaḥyâ, qui, de nouveau, gagnait la montagne. Er-Rachîd l'y poursuivit bientôt (631/1233-34). Yaḥyâ dut encore s'enfuir; les montagnards firent leur soumission, contre l'engagement pris par er-Rachîd de rétablir les institutions du Mahdî. Yaḥyâ ne reparut plus à Tinmel (2).

Quarante ans plus tard, Tinmel fut le théâtre d'une tragédie plus poignante. C'était l'époque où les Mérinides triomphants achevaient de réduire la résistance que cherchaient à leur opposer les Almohades. Les derniers débris de cette dynastie se jetèrent dans Tinmel, jadis

(1) Ibn Khaldoûn, *op. cit.*, t. II, p. 236 (trad. de Slane).

(2) Sur cette histoire, cf. surtout Ibn Khaldoûn, *op. cit.*, t. II, p. 233-241 ; *Qirṭâs*, trad. Beaumier, pp. 354-359. Yaḥyâ continua quelque temps la lutte, tantôt maître de Marrakech, tantôt fugitif aux abois, jusqu'au jour où il fut assassiné près de Taza.

berceau de leur pouvoir, pour y tenter un suprême effort. Guidés par un homme énergique, le vizir Ibn Attoûch, ils prêtèrent serment de fidélité à un frère de ʿOmar el-Mortaḍâ, nommé Isḥâq : cette proclamation eut lieu en 669 (1270-71). Cependant Moḥammed ibn ʿAlî el-Moḥallî, gouverneur de Marrakech pour le compte d'Aboû Yoûsof Yaʿqoûb le Mérinide, travaillait à isoler ce petit groupe dans sa montagne, et à lui enlever ses derniers partisans. Ainsi il réussit à détacher d'eux les Awlad Yoûnos, la principale famille des Hintâta (1). En 674 (1275-76), les Almohades firent une tentative désespérée : ils furent repoussés dans la montagne, où el-Moḥallî les suivit : il réussit à mettre le siège devant Tinmel, et après une longue résistance, finit par emporter d'assaut la cité jusqu'alors imprenable. Ibn Attoûch avait été tué dans la lutte; le khalîfe et ses derniers partisans furent emmenés prisonniers à Marrakech, où on les exécuta. La montagne fut dévastée, Tinmel pillée. Les vainqueurs firent pis encore. Il y avait avec eux un aventurier nommé Aboû ʿAlî, de Miliana, qui, après une révolte manquée contre les Hafsides dans sa ville natale (2), s'était réfugié auprès du Mérinide, et avait reçu de celui-ci Aghmât comme un véritable fief; pour se venger des Hafsides, il n'hésita pas à ouvrir les tombeaux des grands souverains almohades, sortit les corps d'Aboû Yaʿqoûb et d'Aboû Yoûsof, et les décapita. Cette profanation, dit Ibn Khaldoûn, scandalisa le souverain, mais il ferma les yeux, parce qu'el-Miliânî était son hôte, et affecta de la considérer comme une des extravagances ordinaires de son protégé. On peut se demander si l'indignation du Mérinide était sincère, car par ailleurs, il manifesta une joie profonde de la défaite des Almohades et de la destruction de la famille de ʿAbd el-Mouʾmin (3); mais il devait cette concession à l'opinion publique, vivement émue par un tel sacrilège (4).

(1) Ibn Khaldoûn, *op. cit.*, t. IV, p. 166.

(2) Cf. Ibn Khaldoûn, *op. cit.*, t. III, p. 315-316.

(3) Ibn Khaldoûn, *op. cit.*, t. IV, p. 82-83.

(4) *Ibid.*, p. 165 : « Les tribus masmoudiennes furent tellement indignées qu'elles « cherchèrent la mort de celui qui l'avait commis. Quand Aboû Yacoub Youçof succéda à son « père, Ibn el-Miliânî fut chargé par le nouveau souverain de percevoir l'impôt chez les Mas- « mouda... » Il fut convaincu de concussion et mourut disgracié en 686 (1287). C'est sans doute pour se venger du rôle des chefs des Maṣmoûda en cette affaire que son neveu Aḥ-

Ainsi, par un étrange retour du destin, la dynastie almohade, après avoir soumis l'Afrique Mineure tout entière et l'Espagne, venait mourir dans la cité même d'où elle avait pris son essor. Depuis l'ardente prédication du Mahdî, un siècle et demi, à peine, s'était écoulé.

Tinmel depuis les Almohades

Après cette suprême tentative des Almohades, l'histoire de Tinmel est terminée. Au siècle suivant, elle tombe obscurément sous la domination du chef des Hintâta, à cette époque le plus puissant seigneur de l'Atlas (1). Mais déjà elle n'est plus qu'une bourgade montagnarde dont les murailles — des murailles de grande ville — s'effondrent, devenues de jour en jour trop larges. De sa brève splendeur, il restait pourtant un merveilleux témoignage, la mosquée de 'Abd el-Mou'min; il restait aussi le tombeau du Mahdî, que les montagnards continuaient à entourer d'un culte fervent. Il n'avait pas souffert, semble-t-il, comme ceux des khalîfes, de la profanation d'el-Miliânî; à l'époque d'Ibn Khaldoûn, deux siècles et demi après la mort d'Ibn Toumert, lecteurs du Qor'ân et gardiens subsistaient, comme à l'époque des Almohades, et les pèlerins y accouraient en foule (2). Ce n'était pas uniquement pour les bénéfices de ce pèlerinage que les habitants de Tinmel entouraient d'autant de soins le tombeau du Mahdî; ils avaient conservé une foi profonde dans les promesses qu'il leur avait faites jadis. Humbles paysans perdus au fond de leurs montagnes, ils vivaient encore, après tant de générations, dans l'attente du grand événement qui pour eux ne s'était pas produit, puisque ses effets n'avaient pas été éternels, la conquête des peuples de l'Orient et de l'Occident par les Maṣmoûda propageant la doctrine almohade (3). La forte prédication du Mahdî avait marqué ce coin de terre d'une empreinte ineffaçable. Au début du xvie siècle, on la voyait encore. « Les habitans qui résident en ce lieu-là, dit Léon, sont très

med, secrétaire d'Aboû Yoûsof, abusa par la suite du paraphe sultanien pour en faire mourir quelques-uns (*ibid.*, p. 166-67).

(1) Sur l'histoire des émirs des Hintâta au xive siècle, cf. Ibn Khaldoûn, *op. cit.*, t. II, p. 260-266.

(2) *Ibid.*, p. 260.

(3) *Ibid.*

« malins et pervers, se contentant assés de leur savoir pour ce qu'ils « ont tous estudié en la théologie et doctrine de ce prédicateur héré- « tique. Et n'est pas plus tôt arrivé un passant, qu'ils le mettent ex- « pressément en propos pour avoir occasion de disputer à l'encontre « de luy (1). » Et lorsqu'au milieu du même siècle les Sa'diens s'emparèrent du pouvoir, le chef de la région, qui d'ailleurs leur fit sa sou-

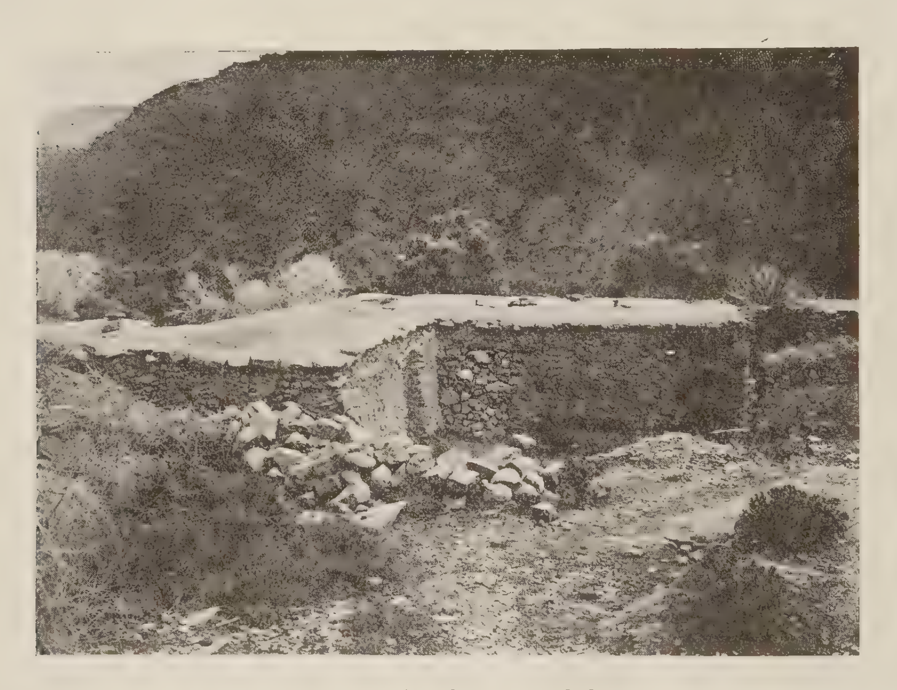


Fig. 2. — Tinmel : maison basse près de la mosquée.

mission et fut confirmé par eux dans son commandement, prétendait descendre des princes Almohades (2).

Mais cette fidélité aux grands souvenirs historiques, après avoir ainsi duré plus de quatre cents ans, finit par disparaître. Tinmel redevint ce qu'elle avait été avant l'époque où le Mahdî bouleversa son existence : une petite cité montagnarde, mêlée aux luttes des tribus. Les gens du Tagoundaft chez qui elle s'élevait, après avoir subi la domination des Hintâta, profitèrent de la déchéance de ceux-ci pour

(1) Léon l'Africain, éd. Schéfer, t. Ier, p. 227.
(2) Marmol, éd. Perrot d'Ablancourt, t. II, p. 227.

descendre la vallée du Nfis et étendre leur pouvoir jusqu'à la plaine; mais le caïd des Goundâfa, héritier des émirs des siècles passés, a abandonné Tinmel pour s'établir quelques kilomètres plus bas, à la sortie de la haute plaine. Entre les lignes ruinées des anciens remparts, dont les séparent de larges espaces vides, les maisons actuelles se pressent autour de la *tighremt* où vit le représentant du caïd : quelques demeures aisées, et plus encore de masures misérables (pl. I,



Fig. 3 — Mosquée de Tinmel : la pierre de Sidi Waggag.

a; fig. 2). Des cultes étranges ont envahi la mosquée ruinée, la mosquée élevée à la gloire du Dieu unique des Almohades : on y révère des marabouts qui semblent bien n'être qu'une pierre ou qu'un arbre (1). Et tout contre l'édifice devenu trop grand et trop beau pour les descendants dégénérés d'Ibn Toumert, une masure basse, plate, écrasée, a poussé comme une excroissance hideuse : c'est la mosquée actuelle (v. pl. IV). Pourtant, les montagnards ont la fierté de cette

(1) Sidi Waggag, dans les bas-côtés ouest de la mosquée : une pierre noire plantée en terre, ombragée par un grand arbre (fig. 3); non loin de là, Lallâ Mammas Embarek. La mosquée, nous dit-on, serait pleine de saints.

œuvre d'art qu'ils laissent périr (1); partout dans la région, on en parle comme d'une merveille. Les pèlerins y viennent encore nombreux, si l'on en juge par la quantité de cailloux déposés en ex-votos entre les planches disjointes de ses portes de cèdre : mais voient-ils surtout en elle le temple du vrai Dieu, ou le sanctuaire de marabouts douteux? En tous cas elle n'évoque plus pour personne, sauf pour de rares lettrés, le souvenir des grands princes d'autrefois.

Le nom du Mahdî est pourtant demeuré dans la mémoire du peuple : cela tient à ce que son culte se perpétua pendant plusieurs siècles. On sait encore que son tombeau est à Tinmel; d'ailleurs on ne s'accorde pas sur son emplacement (2). Mais il est devenu un simple personnage de légende, et de légende peu reluisante : dans cette cité qui lui dut toute sa gloire, on le représente comme un aventurier et un imposteur (3). De tous ses successeurs, le nom d'un seul subsiste, attaché à un sanctuaire qui s'est établi dans les ruines d'une tour : on l'appelle Ya'qoûb el-Manṣoûr et il guérit de la fièvre; encore ce prince devint-il de bonne heure un héros de légende. Des autres, rien. Tout glorieux qu'ils fussent, Berbères issus d'une autre race, ils n'avaient pu faire oublier, de leur vivant, qu'ils étaient des étrangers. Ils le sont restés dans la mort; et Tinmel, retournant à ses traditions antiques, perdit le souvenir de ces hommes de l'Est, qui portèrent si haut, un jour, la fortune des Maṣmoûda.

(1) Peut-être par ordre. Nous tenons du commandant Justinard que quelques années avant le protectorat, le caïd Goundâfî ayant voulu faire restaurer la mosquée, le makhzen s'y opposa formellement : était-ce par crainte de ranimer le souvenir d'une dynastie éteinte depuis tant de siècles, ou pour éviter que le Goundâfî ne fît servir, d'une façon ou d'une autre, ce travail à ses ambitions? Lorsqu'il séjournait à sa résidence de Talat Ya^cqoûb, le caïd dirigeait tous les vendredis la prière du ẓohor dans cette mosquée : c'était un peu se conduire en souverain, et le makhzen pouvait en prendre ombrage.

(2) Selon les uns, il serait en contre bas de la mosquée (Sidi boû Iffaden); selon les autres, dans un souterrain situé sous le minaret : ces désignations s'entourent de détails légendaires. Cf. Doutté, *En Tribu*, p. 125; D[r] Ferriol, *Hespéris*, 1923, p. 173-174.

(3) Cf. Doutté, *op. cit.*, p. 125-126.



a) Tinmel. Le village actuel, vu de la Mosquée.



b) Mosquée de Tinmel. Vue cavalière, prise des escarpements au nord-ouest.



LES MONUMENTS

I. — LES REMPARTS

Les abords de Tinmel étant formidablement défendus, la ville elle-même n'avait pas besoin d'un système de protection compliqué. Elle s'élevait sur la rive gauche du Nfis, à l'entrée de la haute plaine, à un endroit où celle-ci est encore fort étroite, et en occupait toute la largeur. Appuyée vers le Nord à la montagne, vers le Sud au torrent dont la rive opposée se dresse en escarpements difficiles, elle ne possédait pas de murailles sur ces deux faces : du moins n'en trouve-t-on pas traces. Il y avait seulement, sur la montagne, un poste de veille (1), peut-être au sommet de l'escarpement que l'on nomme encore aujourd'hui *Taourirt n tidaf*, la colline des vedettes, vers lequel grimpe le mur d'aval; ses vues portaient sur la plaine tout entière, jusqu'aux gorges qui la ferment, à quelques kilomètres : seul couloir d'accès, seul point dangereux. Les villes berbères de ce temps mènent souvent leurs murailles jusqu'à de tels observatoires : telles se présentent la Qal'a des Beni Ḥammâd, ou Bougie au pied du Gouraya. — A l'Est et à l'Ouest, en aval et en amont, un mur tout droit barrait la vallée. Ce sont les seules fortifications : elles suffisaient. Tinmel était bâtie entre ces deux murs : cela représente un kilomètre peut-être de l'Est à l'Ouest, cinq ou six cents mètres du Nord au Sud (2).

Le rempart d'aval était le plus solide. Toute cette plaine étroite est coupée de ravins transversaux, souvent assez profonds, lits de ruisseaux qui descendent rapidement des pentes vers la rivière. Le mur s'élevait sur le bord escarpé d'un de ces ravins, *Talat n waqba*, qui lui servait de fossé naturel. Sauf en de rares endroits, il n'en subsiste plus aujourd'hui que des vestiges; mais c'en est assez pour qu'on puisse le reconstituer. C'était une muraille presque rectiligne, flanquée, tous les trente ou trente-cinq mètres, d'une tour quadrangulaire; on retrouve les restes d'une quinzaine. L'une d'entre elles demeure en-

(1) Cf. *Ḥolal*, p. 82.

(2) Description dans Doutté, *En Tribu*, Paris, 1914, p. 168 et dans Ferriol, *Les Ruines de Tinmel*, *Hespéris*, 1922, p. 162-163.

core debout; elle s'élève tout auprès du chemin par où l'on entre aujourd'hui dans Tinmel (1). Sans doute était-ce déjà un point remarquable, car cette tour, qui mesure 8 mètres sur 4 environ, est beaucoup plus importante que les autres.

Le principal intérêt de ce mur est dans son appareil. Jusqu'à hauteur d'homme, il est en moellons; au-dessus, en béton, d'ailleurs assez grossier, mêlé de pierres et de morceaux de bois, destinés à mieux assurer l'homogénéité de la masse. Cette disposition marque une époque.

La première moitié du XIIe siècle fut, dans l'histoire de la fortification marocaine, un moment décisif. Le béton se substitue à la pierre; il apparaît sous les Almoravides; il triomphe peu à peu sous les premiers Almohades. D'où venait-il? Les Almoravides l'amenèrent-ils du désert, où depuis bien longtemps, semble-t-il, on élevait des maisons de terre, ou le rapportèrent-ils d'Espagne, où on le voit employé avant eux? Mais il semble aussi que c'était une technique ancienne chez les montagnards de l'Atlas, qui savent encore construire des palais en cette matière. Trois origines possibles, et qu'il faut peut-être envisager à la fois. Mais ce changement de matériaux amena un changement de formes. Les murs de pierre s'accompagnent de tours rondes : telles se présentent les tours d'Amergo, celle du mur de pierre de Taza et, bien antérieurement, celles de Baṣra; les coffrages rigides du béton se prêtaient mal à cette forme : ils imposèrent la tour de plan rectangulaire, la tour massive des remparts almohades et mérinides. L'aspect de la fortification maghribine s'en trouva fixé pour des siècles; seul l'emploi plus intense du canon et l'exemple des forteresses espagnoles et portugaises purent, par la suite, y apporter quelques changements.

Cette substitution ne se fit pas brusquement. Les anciennes méthodes résistèrent, là surtout où la nature du sol s'y prêtait. Si les remparts almoravides de Marrakech sont déjà en béton, les murailles qui couronnent le sommet rocheux de l'Amergo sont en

(1) Photographie dans Doutté, *op. cit.*, pl. XII. Nos propres photographies des remparts n'ont malheureusement pas donné des résultats suffisants pour être publiées ici.

pierre (1); on la retrouve encore aux remparts almohades de Taza.

Mais, pendant une courte période, une forme intermédiaire apparaît : le béton sur base de pierre. C'est une technique commune à Tinmel, au Tasghimout et à Tit. Il ne s'agit pas d'une simple économie de matériaux : en ces trois endroits, ils suffisait de se baisser pour ramasser des moellons; bien plutôt d'une économie de temps. Or c'est un procédé de construction encore courant aujourd'hui dans l'Atlas, dans le Sous et dans les régions qui s'étendent plus au Sud; les grandes *tighremt* ou les simples maisons sont construites en pisé sur base de pierre. Celle-ci répond à un dessein très net : donner plus de solidité à la partie inférieure du mur — celle qui s'use le plus vite dans les constructions en pisé — à la fois contre les agents de destruction naturels, et contre les entreprises, fréquentes, des perceurs de murailles. Ce n'est pas, vraisemblablement, par un pur effet du hasard que nous voyons apparaître cette technique dans la construction des remparts, à l'époque même où s'étend la domination de peuples issus de l'Atlas, ou venus par les routes du Sud marocain.

Ailleurs qu'à Tinmel, cependant, ce procédé de construction, rapide, ne s'emploie qu'aux parties les moins importantes des enceintes; aux points forts du Tasghimout et de Tit, les remparts restent en pierre (2) : c'est donc surtout une technique de substitution. Elle disparut avec le triomphe du béton, en même temps que disparaissait la pierre : dès la fin du XIIe siècle, à l'époque d'Aboû Yoûsof Yaʿqoûb, le béton subsiste seul. C'est qu'aussi sa fabrication aura été poussée à une rare perfection : aux murs almohades de Rabat, il est aussi solide que la pierre la mieux cimentée.

Dans ce mur de Tinmel, une seule porte s'ouvre, assez haut, formant un coude simple à l'intérieur de l'enceinte. Il n'en reste presque rien aujourd'hui : des bases de murs et de pieds-droits. Il y a peu d'années encore, l'arc extérieur subsistait : M. Doutté a pu en donner

(1) Sur Amergo, cf. E. Lévi-Provençal, *Les ruines almoravides du pays de l'Ouàrgha*, in *Bulletin archéologique du Comité des Travaux historiques et scientifiques*, 1918, pp. 194-200.

(2) Cf. *infra*, l'étude de ces deux forteresses.

une photographie (1); cet arc était cependant dans un état de vétusté tel qu'on ne peut s'étonner de sa chute. Mais grâce à cette photographie et aux observations qu'on peut faire encore sur le terrain, il est possible de retrouver assez exactement les grandes lignes de cette porte.

L'ouverture extérieure était encadrée par deux grands montants, assez étroits, en moellons, entre lesquels s'élevaient des pieds-droits de brique, distants de $4^{m},10$. Au-dessus, un arc de brique, outrepassé, semble-t-il, et venant s'insérer dans les montants, de sorte que l'ouverture occupe presque toute la largeur du cadre; des écoinçons étroits, en brique. La largeur de l'arc et l'étroitesse des parties construites donne une impression de légèreté un peu grêle. Certaines des belles portes almohades, celle de la qasba des Oudaïa par exemple, en ont conservé quelque chose; tandis que par certains autres traits, et notamment par le dessin de l'arc, la porte de Tinmel s'apparente à celle d'Amergo.

Comme dans la plupart des portes à coude simple (2), il fallait, une fois entré, tourner à droite pour trouver l'issue qui donnait accès dans la ville : le couloir avait environ $13^{m},50$ de long. De cette seconde ouverture, il reste seulement la base des montants de pierre. Les autres murs de la porte étaient, comme la muraille d'enceinte (3), de béton sur base de pierre.

En somme, dans l'appareil de cette porte, un troisième élément intervient : la brique. On ne saurait s'en étonner si l'on songe à l'emploi qu'en faisaient les Almoravides. Après ceux-ci, elle disparaît rapidement devant la pierre à la façade des portes urbaines, mais les premiers Almohades la conservèrent aux portes des mosquées, et surtout à l'angle des minarets : l'étude de la mosquée de Tinmel est fort instructive à cet égard.

Il y a peu à dire du barrage d'amont. Il était évidemment moins fort que le barrage d'aval : une attaque de ce côté paraissait improbable — sinon de montagnards peu nombreux. Il semble qu'il était éta-

(1) *Op. cit.*, pl. XII fig. 23. On trouvera à la page 109 un plan sommaire de la porte.
(2) Bâb Agnaou de Marrakech, porte des Oudaïa de Rabat, porte de Chella, etc...
(3) Il est possible cependant qu'au delà de la porte, le rempart ait été tout en pierre, comme le pense le Dr Ferriol (*op. cit.*, p. 164).



Face sud-est et minaret



bli tout près de la mosquée, derrière la protection, lui aussi, d'un ravin, la *Talat n wabdallah*. La mosquée était crénelée et l'on pourrait même se demander si, dominant, comme on le verra, un mur de soutènement assez élevé, on n'avait pas pensé qu'elle pourrait, le cas échéant, telle nos églises fortifiées, jouer son rôle dans la défense de la ville, contre une attaque venue de l'amont. Le cas n'est pas fréquent; il n'est pas absolument exceptionnel. A Chella, la première mosquée construite par Aboû Yoûsof Yaʿqoûb était fortifiée (1); mais surtout, on trouve encore aujourd'hui chez les Berbères qui vivent au sud du Sous, et notamment le long de l'oued Massat, une coutume fort intéressante à noter ici : la mosquée est fortifiée, et placée souvent à l'entrée même du village, faisant corps avec la porte, dont elle défend l'accès. Quand le Mahdî choisit l'emplacement de la première mosquée almohade de Tinmel, il suivait peut-être une vieille tradition du pays.

Tels sont les principaux traits de ce système défensif. On ne peut guère douter qu'il ne remonte aux débuts du XIIe siècle (2). Les dispositions mêmes, l'appareil, l'allure almoravide de la porte en sont de sûrs garants. Les murs ont beaucoup souffert; ils n'ont pas la solidité des belles murailles almohades, parce qu'ils datent d'un moment où les partisans de la secte nouvelle, enfermés encore dans leurs montagnes, ne possédaient que des ressources médiocres. Tout concorde à prouver que ces murailles sont celles-là mêmes entre lesquelles Ibn Toumert enferma la première cité almohade.

II. — LA MOSQUÉE (3)

Situation

La mosquée s'élevait à l'extrémité occidentale de la ville, à l'amont, et dans sa partie la plus étroite : nous avons vu déjà quel rôle elle jouait

(1) Cf. Henri Basset et E. Lévi-Provençal, *Chella*, p. 95.

(2) Nous ne saurions adopter sur ce point l'opinion de M. Doutté (*op. cit.*, p. 109), pour qui la date de cette enceinte serait discutable. En l'absence même de toute autre indication, l'étendue seule du terrain délimité par les remparts interdirait de penser qu'ils furent élevés à un moment où Tinmel était déjà déchue. Par contre, nous admettons sans peine que la citerne placée en dehors de l'enceinte est d'une époque beaucoup plus récente.

(3) Si l'on excepte les notes de quelques rares passants, la bibliographie archéologique

peut-être dans la défense. Elle n'est pas grande; on ne put cependant trouver un espace plan suffisant pour l'édifier. Elle domine au Sud-Ouest un ravin assez profond; il fallut bâtir là, pour retenir les terres en partie rapportées, un mur de soutènement assez élevé, en pierre; des longrines en assurent la solidité (fig. 4). On constitua



Fig. 4 — Face sud-ouest de la mosquée : mur de soutènement.

ainsi, pour lui servir de base, une plate-forme à peine plus large que le sanctuaire (1), bordée de murs de soutènement.

de la mosquée de Tinmel est maigre. Le premier, M. Doutté put y parvenir, dès 1901 (notes parues dans *En Tribu* en 1914), et travaillant dans de fort mauvaises conditions, en rapporter quelques photographies précieuses, et un plan, qui donnait tout au moins les lignes générales de l'édifice. M. le Dr Ferriol publia plus récemment (*Hespéris*, 1922) une bonne description, quoique sommaire, accompagnée d'excellentes photographies de M. Wattier. Après lui, M. Ricard, au cours d'un trop bref passage à Tinmel, put prendre sur la mosquée quelques notes intéressantes (*Hespéris*, 1923, 3 phot.). Bonne photographie du miḥrâb dans l'album de M. de la Nézière : *Les monuments mauresques du Maroc*, fasc. Ier.

(1) Elle le déborde de 7 mètres environ au sud-est (côté du miḥrâb); de 3m,80 sur la face nord-est; au sud-ouest, il reste un passage de 8m,40 entre la mosquée et le grand mur de soutènement. Enfin au nord-ouest, du côté de la montagne, la pente commence presque aussitôt; la plate-forme semble être terminée à 4 mètres environ.



a)



b)

Le minaret.



En avant de la mosquée, dans la direction de la *qibla*, et, par suite, du Nfis, sont des restes nombreux de constructions en pisé, dont il serait bien difficile de reconnaître la destination; mais elles semblent de date très postérieure. Rien, en tous cas, ne permet de distinguer l'emplacement possible de la tombe du Mahdî et des premiers khalîfes almohades, qui cependant, selon toute vraisemblance, devaient se trouver dans ces parages (1).

L'appareil

On retrouve dans la mosquée, pourtant quelque peu postérieure aux remparts, la même diversité d'appareil que dans ceux-ci. Non seulement le béton tend dès lors à l'emporter dans la construction des murs de défense, mais il apparaît, dès le règne du premier souverain almohade, dans les édifices publics. Il constitue, mêlé à la pierre, les murs qui dessinent le quadrilatère de cette mosquée. Mais il s'en tient là. Partout ailleurs, c'est la brique qui règne, soit seule, soit mêlée à la pierre. En briques (2) sont construites les portes, qui font saillie à l'extérieur. Les merlons qui couronnent le mur, et leur soubassement, sont en briques, comme aussi les murs qui soutiennent les coupoles (fig. 5). Des briques, posées de champ, encadrent les fenêtres hautes. La pierre apparaît dans le mur extérieur, formant par endroits un haut soubassement : ainsi au voisinage de la porte extérieure du *ṣaḥn* (fig. 6) et entre les deux portes orientales (fig. 7) : en ce dernier cas, des lits de briques séparent les assises de moellons, et des longrines de cèdre traversent tout ce massif, d'une porte à l'autre. En haut, à

(1) Cf. *supra*, p. 33 On a émis parfois l'idée que les tombeaux devaient se trouver à l'intérieur de la mosquée. Cela est fort peu vraisemblable. D'abord, la place aurait manqué pour édifier toute une série de tombeaux, puisque nous savons que chaque souverain avait son mausolée. Ensuite, des considérations d'ordre religieux s'y opposent. Contrairement à la règle islâmique, on enterre parfois, au Maroc, à l'intérieur de mosquées ; mais seulement de mosquées de peu d'importance : jamais dans les grands sanctuaires. Et surtout les Almohades, qui se posaient en restaurateurs de la religion, n'auraient pas, dès le début de leur existence, transgressé une obligation de cette sorte. Dans la travée-nef, à gauche du mihrâb, s'ouvrait une petite porte basse, dont on voit la trace sur les pl. II et III. Donnait-elle dans un jâmaʿ el-gnâïz ? ou bien menait-elle vers l'endroit où s'élevaient les tombeaux ?

(2) Dimensions des briques : $0^m,28 \times 0^m,13 \times 0^m,04$. Elles sont en très belle matière.

la base du parapet crénelé, des moellons séparent souvent le béton de la brique, ou même s'intercalent entre les lits de briques. Quant au minaret, il est construit en moellons dégrossis, avec un chaînage de briques; toutes les ouvertures, vraies ou fausses, qui le décorent, sont de briques également. Ce mélange d'appareil servait peut-être à la décoration : alors que les murs de béton et les portes elles-mêmes

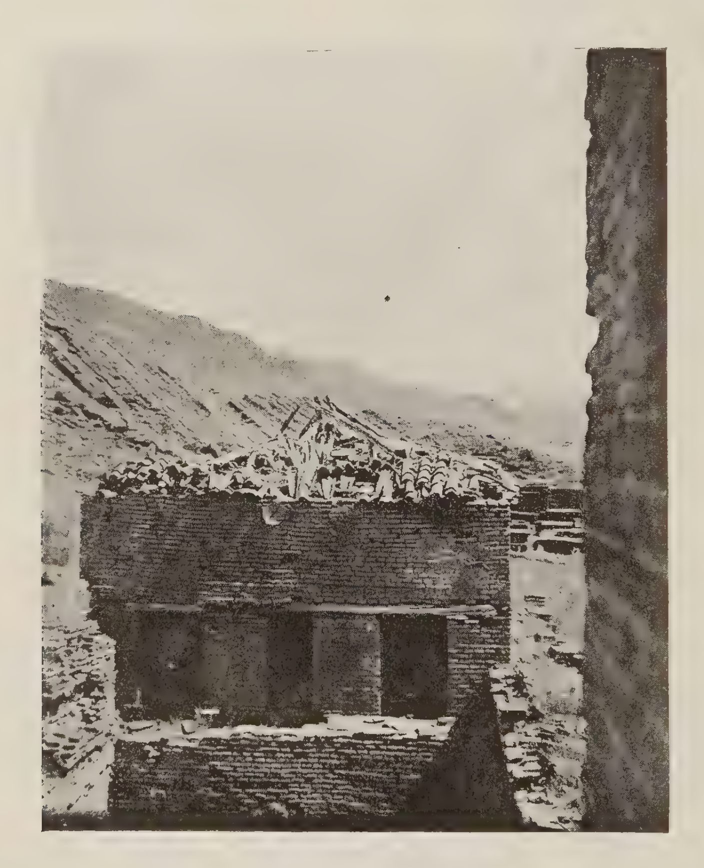


Fig. 5. — Couverture de la coupole est.

étaient recouverts à l'extérieur d'un enduit blanc, on n'en voit pas trace au minaret. Au reste, les chaînages de briques sont fréquents dans les beaux minarets almohades, et concourent à les décorer (1).

(1) Exemple typique à la mosquée de la qaṣba, à Marrakech, élevée par Aboû Yoûsof. Emploi plus large encore de la brique à la Giralda, qui, tandis que les deux autres minarets monumentaux sont en pierres, est tout entier en briques.



Fig. 6. — Le mur près de la porte extérieure du ṣaḥn (béton sur soubassement de pierre).



Fig. 7. — Massif de pierre et de brique traversé de longrines, entre les deux portes orientales de l'oratoire.

L'intérieur de la mosquée est tout entier en briques : murs, piliers et arcs; une sorte de stuc, devenu aujourd'hui d'une belle teinte ocre jaune, les recouvre. Frises et chapiteaux y sont sculptés; et c'est aussi ce stuc qui forme les colonnes engagées allégeant les piliers, et dont une armature de bois, curieuse technique, constitue parfois le centre.

Mosquée de béton et de briques, minaret de pierre : telle est la formule ordinaire des mosquées almohades. Seule parmi les grands sanctuaires, la mosquée de Séville y fait exception, avec son minaret de briques : encore n'est-elle pas africaine. L'appareil est indépendant de la nature du sol; et sa disposition est soumise à des règles très nettes.

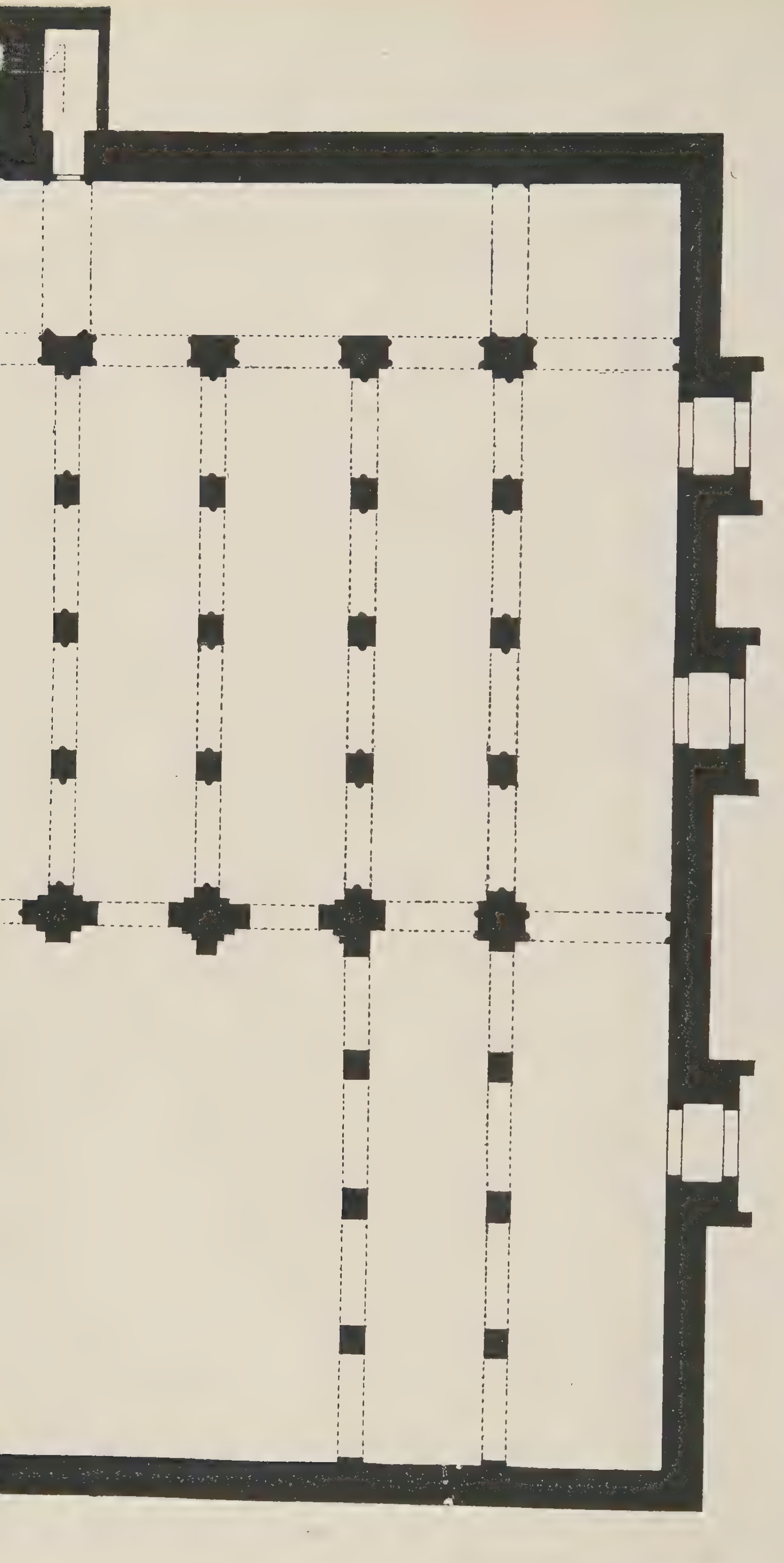
Le plan

La mosquée de Tinmel, sous sa forme actuelle (548/1153-54) n'est pas le premier des sanctuaires almohades. La mosquée de Taza, dans ses parties anciennes, lui est antérieure, et aussi la première Kotobîya (1146); la seconde semble à peu près sa contemporaine. Mais elle est peut-être la plus parfaite : elle est l'œuvre d'un grand artiste. Pour ʿAbd el-Mouʾmin qui l'éleva, elle représente une action de grâces; mais c'est aussi une mosquée de nécropole. Elle est à la fois magnifique et discrète, et l'architecte qui en conçut le plan, sut enclore, dans ses proportions modestes, toute l'harmonieuse majesté des grands sanctuaires almohades (1).

Au premier coup d'œil jeté sur le plan, on s'aperçoit combien on est loin des mosquées almoravides. Non pas que celle-là rompe avec les précédents. C'est une mosquée en T, comme la plupart de celles qui s'élevèrent en Afrique Mineure depuis la construction de Sidi ʿOqba à Kairouan. Elle a gardé bien d'autres traditions encore des sanctuaires almoravides : le ṣaḥn (cour) tout petit par rapport à l'oratoire, réduit qu'il est encore par la présence de nefs latérales (2); et, à l'autre extré-

(1) Dimensions : largeur intérieure 45^{m},30; extérieure 48^{m},10; profondeur (int.) 40 mètres, (ext.) 43^{m},60 : largeur du ṣaḥn, 23^{m},65; profondeur, 16^{m},70; largeur des nefs (entre axes) 4^{m},40; des travées, 4^{m},40; largeur de la nef centrale (entre axes) 6^{m},35; de la nef-travée du fond (de l'axe des piliers au mur) 5^{m},31; des nefs extrêmes (id.), 5^{m},21. (On voit que les coupoles extrêmes sont sur plan sensiblement carré, la coupole devant le miḥrâb sur plan rectangulaire.)

(2) Sous le ṣaḥn est une citerne, qui reçoit les eaux des toits par deux conduits en



e.

mité, les deux baies s'ouvrant, de part et d'autre du miḥrâb, juste sous la retombée des arcs qui l'encadrent : Qarawîyin connaissait déjà cette disposition, et cette même mosquée présente le premier exemple d'une colonne engagée allégeant un pilier (1). Tout cela, qui

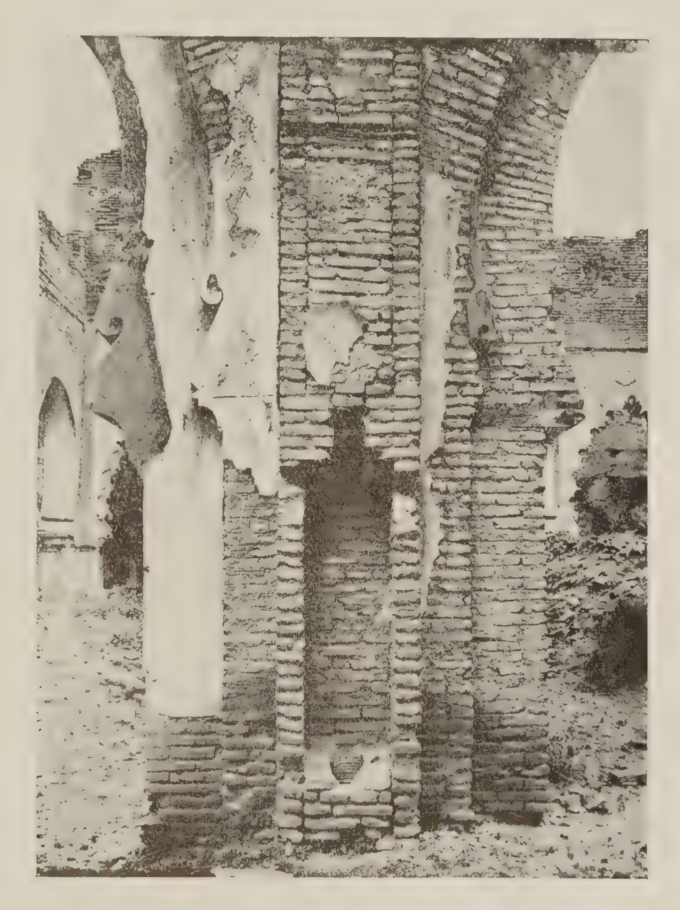


Fig. 8. — Piliers à conduite intérieure, côté du ṣaḥn.

n'était encore qu'indications, devient une règle dans les mosquées almohades, et, parfois, se perpétue après elles.

Mais d'où vient l'aspect nouveau de ces plans? D'abord, peut-être,

terre cuite, placés dans deux des piliers bordant le *ṣaḥn* (fig. 8). Ces conduits donnent à ces piliers, en plan, une coupe spéciale. Même disposition à la Kotobîya (cf. *infra* le plan de cette mosquée). La citerne sous le *ṣaḥn* est normale dans les mosquées almohades.

(1) Cf. *infra*, p. 80.

de leur régularité, de leur symétrie harmonieuse. Jusque-là, les grands sanctuaires maghribins, ceux de Fès ou de Tlemcen (1), se sont édifiés par morceaux, s'agrandissant comme ils le pouvaient, au grand détriment du plan d'ensemble. Les mosquées almohades sont d'ordinaire une pensée immédiatement matérialisée, et achevée : elles ont reçu du premier coup leur forme définitive. Pourtant, ce ne serait pas suffisant. Il y a dans leur plan une recherche de symétrie vraiment nouvelle. Ce sont des mosquées rigoureusement axées. Un grand quadrilatère aussi régulier qu'il est possible, percé, sur ses faces latérales, d'ouvertures symétriquement disposées de deux en deux travées tout le long de l'oratoire (2), et d'une seule autre à hauteur du saḥn; une dernière, enfin, dans l'axe, opposée au miḥrâb (3). Mais, ce qui renforce cette symétrie, et donne aux mosquées almohades leur caractère le plus distinctif, c'est le nombre et la disposition des coupoles. Les mosquées almoravides ne connaissent encore que les coupoles devant miḥrâb, et parfois à l'entrée de la nef qui y mène; les mosquées almohades en font un bien plus large usage; elles les disposent le long du mur de la *qibla*, de part et d'autre du miḥrâb, de quatre en quatre nefs, et les plans sont conçus de telle sorte qu'une coupole marque, de chaque côté, l'aboutissant de la nef-travée du fond. En principe, ces mosquées sont donc nécessairement à neuf nefs, comme à Taza et à Tinmel, ou à dix-sept comme aux deux Kotobîya. Tinmel représente exactement la partie centrale de ces deux sanctuaires.

La position de ces coupoles détermine toute l'économie du plan. Elle engendre, à l'intérieur de l'oratoire, toute une série de nefs nobles, rappels de la nef qui mène au miḥrâb, et qui sont en rapport, dans les grands sanctuaires, avec les limites du saḥn. En outre, une telle disposition met admirablement en relief l'importance de la travée

(1) Exception pour la grande mosquée almoravide d'Alger, bien qu'élevée sur l'emplacement d'une mosquée plus ancienne. Cf. G. Marçais, *La chaire de la Grande Mosquée d'Alger*, *Hespéris*, 1921.

(2) Les portes forment une construction de briques à trois défoncements, dépassant le mur de $1^{m},25$ environ. Les arcs ont $2^{m},10$ de portée; ils sont outrepassés, en plein cintre ou brisés (v. pl. IV).

(3) Cette porte n'existe pas à la seconde Kotobîya. On verra plus loin à la suite de quoi.



a) Face nord-est.



b) Face sud-ouest.



du fond — la branche horizontale du T — qui devient une véritable nef transversale, dans laquelle les autres viennent se jeter. Et le décor, qui, partant du miḥrâb, se poursuit tout le long de cette travée-nef, la forme même, plus soignée, des arcs qui l'enclosent, en soulignent encore la valeur.

Même souci, en ce qui concerne l'autre nef capitale, celle qui aboutit au miḥrâb, la branche verticale du T. Là aussi, le décor rappelle discrètement celui qui entoure le miḥrâb, et la coupole fait son apparition. Elle ne se borne plus, comme autrefois, à couvrir l'entrée : à la seconde Kotobîya, une série de coupoles surmonte toute la nef centrale. A de certains indices — surélévation apparente des arcs de cette nef — on pourrait croire qu'il en était ainsi à Tinmel : on ne saurait cependant l'affirmer avec certitude.

Le rôle et l'abondance des coupoles : voilà donc le trait distinctif de ces mosquées. Peut-on penser à une évolution interne, et d'ailleurs logique, de l'art maghribin ? C'est probable, puisque ce plan ne se rencontre nulle part ailleurs; mais la transformation est si rapide qu'on a peine à ne pas admettre une influence extérieure dans l'élévation du monument. Dans les grandes mosquées almoravides, sur les alignements monotones des nefs, se détache à peine la seule coupole du miḥrâb. Plus près de l'Orient, au contraire, les coupoles ont une autre importance : à Sidi 'Oqba comme au Jâma' ez-Zitoûna, leurs masses puissantes marquent le miḥrâb et le commencement de la nef qui y conduit. Les deux dômes jalonnent, au-dessus du sanctuaire, la direction de la ville sainte. L'impression de grandeur que donne le plan où la vue cavalière de la mosquée almoravide vient au contraire du libre allongement des nefs que rien n'interrompt. A la *qibla* des mosquées almohades semble s'annoncer une autre esthétique : les pyramides bien détachées des trois ou des cinq coupoles dominent légèrement la foule des nefs. Le Maghrib a-t-il compris, à la suite de l'Orient, la valeur des masses dominantes (1) ? D'ailleurs, comme la Syrie et l'Égypte dans leurs premières mosquées, il n'élève que des coupoles extrêmement légères. A Tinmel, aux coupoles ruinées du

(1) La mosquée d'el-Ḥâkim, au Caire (17 nefs), présente déjà des coupoles à l'aboutissement des nefs extrêmes sur le mur de la *qibla*. Est-ce un prototype des mosquées almohades ? Mais celles-ci en ont tiré un parti infiniment plus harmonieux.

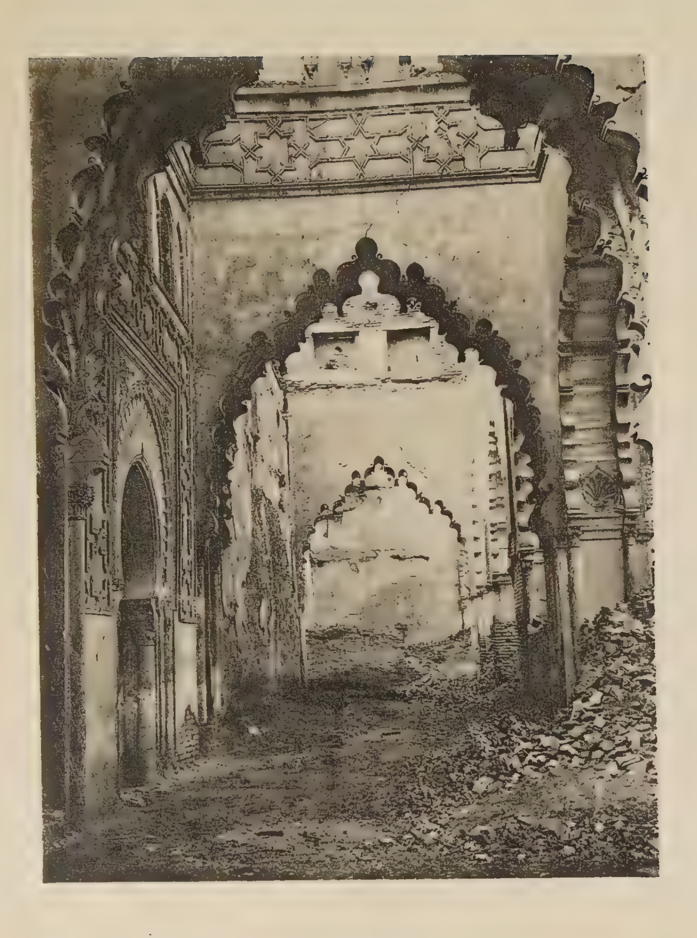
miḥrâb et de l'ouest, de longues pièces de bois, poutres à peine équarries, et peut-être même rondins, coupaient à des hauteurs diverses les angles du carré. Certaines d'entre elles se rattachaient aux longrines qui servent de linteaux de décharge au-dessus des arcades trilobées. D'autres madriers s'enfonçaient dans la maçonnerie, à des niveaux variables. A l'intérieur des murs, à quelque distance des angles et au-dessus des arcatures, l'alignement régulier des briques s'interrompt : une pile de briques posée en oblique ménageait de chaque côté un angle rentrant où devaient prendre place les extrémités d'une série de madriers superposés. C'était là que venait s'accrocher la partie supérieure de la coupole. Des pièces de bois verticales venaient même servir d'ossature aux stalactites les plus basses (V. fig. 17 et 19). Ce dôme léger était donc plutôt suspendu à sa charpente que posé sur des murs. Les poussées étaient à peu près nulles : il n'était pas besoin d'épaissir les murs de support, moins encore d'épauler les retombées.

Aussi l'introduction de deux ou de quatre coupoles supplémentaires ne pose aucun problème de construction et ne change pas l'économie de la mosquée. Mais la *qibla* prend plus d'accent, la salle de prière plus de symétrie : l'ancien plan a gagné à la fois en variété et en régularité.

*
* *

Le minaret (pl. III), par bien des côtés, se rapproche des grands minarets almohades, et notamment de celui de la Kotobîya, dont la date est assez voisine. Sauf l'emploi de la brique, c'est la même construction en moellons grossièrement appareillés; et les trois grandes arcatures qui en décorent la base se retrouvent presque exactement semblables au minaret de Marrakech (face nord-est). Mais celui de Tinmel présente des dispositions très originales.

D'abord, son emplacement, juste en arrière du miḥrâb, qu'il englobe ainsi que la chambre du minbar. Il existe assurément, depuis Sidi ʿOqba, des exemples de minarets placés dans l'axe de la mosquée : ainsi à celle de Ḥassan, à Rabat, ou à celle de Manṣoûra, qui s'en



a) Travée-nef



b) Miḥrâb (un tas de déblais masque sur cette photographie le bas du miḥrâb en réalité dégagé, et que l'on voit ci-contre).



inspire visiblement; mais dans ces cas, le minaret s'élève sur la face opposée à la *qibla*.

Ensuite, il est sur plan rectangulaire, et ce n'est pas une moindre anomalie. La disposition intérieure, par suite de ces deux faits, est assez inusitée. On ne pouvait songer à faire tourner, comme ailleurs, un escalier ou une rampe autour d'un bloc central. Sur le saillant nord-est, à l'intérieur, s'ouvraient deux petites ouvertures : l'une, aujourd'hui murée, aboutissait, après un coude, à la baie qui s'ouvre à gauche du miḥrâb — c'était la porte de l'imâm — l'autre donnait accès à un grand escalier droit qui, après un seul retour sur lui-même, aboutissait à la chambre supérieure (1).

Cette deuxième partie de l'escalier passe au-dessus de la niche du miḥrâb. Entre cet escalier et le mur extérieur restait un assez large espace qu'occupe une chambre. La porte qui débouche sur l'escalier a son plein cintre surmonté d'un arc de décharge. On a voulu éviter l'écrasement de la baie. En effet une terrasse de blocage sur rondins est posée sur les murs extérieurs et sur le mur interne du minaret.

Sans doute celui-ci ne s'élevait guère plus haut, car il était impossible de faire supporter à une plate-forme aussi peu résistante le poids énorme d'un lanternon. Par ailleurs, les murs qui s'arrêtent aujourd'hui au niveau de la plate-forme n'offrent aucune trace de corniche. Comment se terminait donc ce minaret qui nous apparaît déjà étrange par son plan barlong? S'il est bien certain qu'il n'était qu'une tour basse sans lanternon, se terminait-il pourtant par une vaste plate-forme?

Au reste, ce ne serait pas un cas absolument isolé. A Salé s'élève encore un minaret de dimensions modestes, qui par ailleurs semble bien être d'époque almohade. Comme celui de Tinmel, il est de plan barlong et il abrite le miḥrâb (fig. 10). Sur sa face est, — mais au niveau probable des toits — s'ouvre un semblable escalier à deux branches parallèles et de sens inverse (fig. 11). Une simple plate-forme à parapet couvre l'édifice : elle est si étroite que nulle construction ne pouvait en occuper le centre.

(1) Cet escalier est couvert d'une voûte en berceau, en briques. Les cintres, en cèdre, sont encore en place. De larges brèches se sont ouvertes dans la partie supérieure de l'escalier.

*
* *

Harmonieuse combinaison d'anciennes traditions hispano-mauresques, d'éléments nouveaux venus d'Orient, et peut-être aussi de quelques souvenirs du pays même où le jeune empire prit naissance;

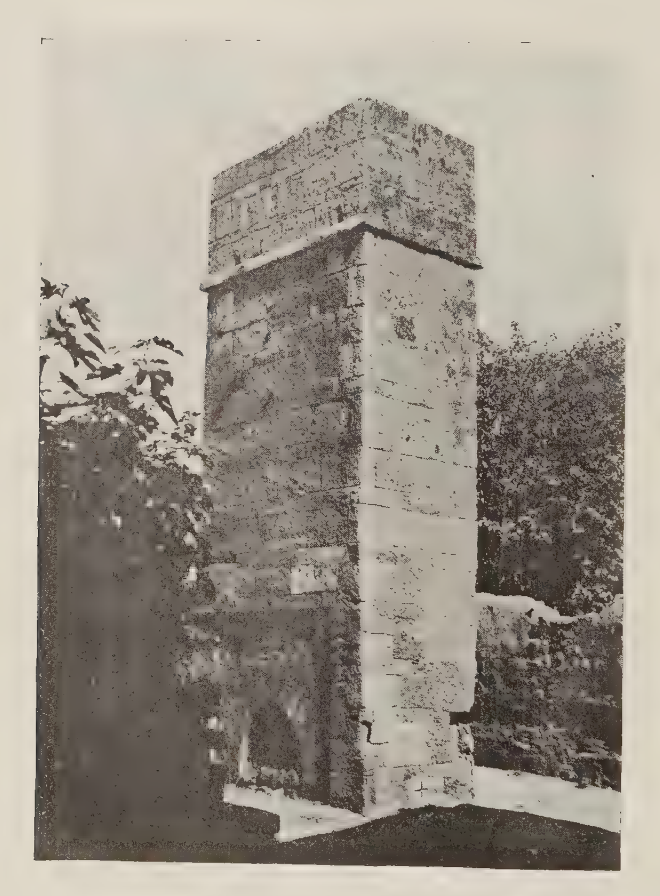


Fig. 10. — Salé : minaret sur miḥrâb ; côté du miḥrâb.

tel se présente le plan de la mosquée de Tinmel — et celui des trois autres mosquées de 'Abd el-Moû'min, Taza et les deux Kotobîya (1) — chef-d'œuvre de logique et de grâce solide, derrière lequel on sent vibrer l'âme d'un architecte de génie.

(1) Cf. infra, *Kotobîya.*

C. — Le décor

Si la ruine qu'est devenue la mosquée de Tinmel ne pouvait plus que nous rendre intelligible, en le présentant sous une forme simple, le plan des grandes mosquées almohades, elle resterait un des monu-



Fig. 11. — Salé : minaret sur miḥrâb ; côté de l'escalier.

ments les plus précieux de l'art hispano-mauresque. Dans l'histoire du décor, sa place est plus importante encore. Le hasard des écroulements a respecté de façon inespérée l'œuvre des artistes de ʿAbd el-Mou'min. De beaux ensembles restent debout : c'est tout le décor sur plâtre du XIIe siècle, jusqu'alors caché dans des mosquées presque inaccessibles, qui se révèle à nous sans avoir subi le dommage des remaniements ou des restaurations.

La hiérarchie et les grandes lignes du décor.

L'ordonnance du décor exprime la même idée que le plan : elle marque la hiérarchie des diverses parties de la mosquée. De chaque côté du miḥrâb, la travée-nef a une valeur particulière : elle n'est que le prolongement de la niche sacrée et elle remplit le même office. Plus large que les autres nefs, elle est aussi plus ornée; les coupoles qui la terminent sont des rappels moins riches du miḥrâb. La nef centrale — celle qui aboutit au miḥrâb — se distingue aussi du reste de la salle de prière : quelques détails du décor indiqueront le rang qu'elle tient dans la mosquée.

Le miḥrâb (pl. VII, *a*) est à la fois le centre et la pièce principale du décor. Sa composition est d'une clarté parfaite et, semble-t-il, d'une grande simplicité. L'arc outrepassé, légèrement brisé, est accompagné, à grande hauteur, d'un autre arc brisé fort peu outrepassé. L'arc enveloppant, qui, dans la plupart des portes anciennes, ne vise qu'à accroître l'impression de largeur et de force, donne au miḥrâb de Tinmel un élan qu'on ne retrouve nulle part ailleurs. D'un même procédé, les artistes du XIIe siècle ont su tirer deux effets opposés. Les ornements secondaires : coupolettes, éléments floraux, arcs lobés, moulures, sont assez discrets pour ne pas distraire l'attention du jeu des lignes maîtresses.

Cette partie centrale du miḥrâb s'encadre d'un large entrelacs géométrique (pl. VIII, *b*) où alternent des carrés et des rectangles étoilés et qui remplit exactement la largeur de la nef. Le registre supérieur (pl. VIII, *a*) est occupé par sept arcatures aveugles. Trois d'entre elles, en plein cintre, encadraient des plâtres découpés à décor étoilé. Les quatre autres, en arc brisé, ne contiennent que des panneaux lisses. Au-dessus de ces arcatures et tout autour du carré de la coupole, règne un entrelacs géométrique moins riche que celui qui encadre les arcs mêmes du miḥrâb. Dans les parties hautes, le décor semble s'alléger, se simplifier encore; mais par un procédé cher à l'art hispano-mauresque, il s'épanouit à nouveau dans la coupole. Sur de minces demi-colonnettes torses se posait autrefois une coupole à stalactites; entre les retombées encore visibles de cette coupole étaient insérés des panneaux de plâtre découpé : deux ont résisté et se voient encore en entier.



a



b

Miḥrâb. Détail.



Un riche décor relie le miḥrâb aux deux ailes de la travée-nef : sous les arcades se déploient des entrelacs floraux (v. fig. 21) qui aboutissent, au sommet des arcs, à une coupolette à côtes. Du côté de la nef axiale, des moulures remplacent l'entrelacs de palmes.

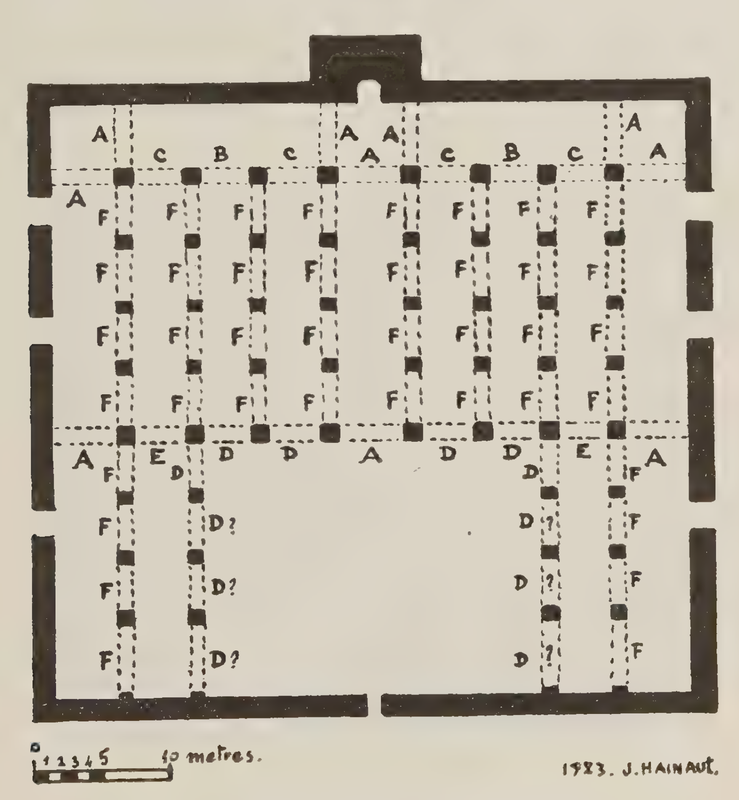


Fig. 12. — Mosquée de Tinmel. Hiérarchie des arcs.

A. — Arcs à stalactites.
B. — Arcs à lobes tréflés.
C. — Arcs lobés.
D. — Arcs lisses doubles.
E. — Arcs lisses entre oratoire et galeries latérales.
F. — Arcs lisses séparant les nefs.

Toutes les dispositions du décor marquent l'importance de la travée-nef : un entrelacs géométrique, moins soigné il est vrai que celui du fond du miḥrâb, court au sommet des murs. Mais la disposition des arcs est surtout expressive (fig. 12). Sous les trois coupoles, et aux extrémités des nefs qui y mènent, des arcs à stalactites. Entre la travée-nef du fond — nef noble — et les autres travées de l'oratoire, des arcs lobés : de chaque côté du miḥrâb, deux arcs à lobes simples encadrent

un arc à lobes tréflés. Partout ailleurs, des arcades brisées et lisses; mais celles qui séparent l'oratoire du ṣaḥn sont doublées. La nef centrale marque aussi son importance par un mince entrelacs géométrique au sommet des murs. Les chapiteaux sont répartis suivant le même principe : riches et variés au miḥrâb et dans la travée-nef, ils ne présentent dans les autres nefs que des types fort simples et presque tous semblables.



Fig. 13. — Coupole du miḥrâb : vue en perspective.

La mosquée de Tinmel renferme les éléments classiques du décor maghribin : décor géométrique, épigraphique et floral. Mais cette distinction n'a rien d'absolu : à côté des types purs se voient de nombreuses formes mixtes qui marquent des conquêtes récentes du décor floral.

Le décor géométrique.

Les coupoles. — Deux des coupoles de Tinmel subsistent encore. Celle qui couvre la niche même du miḥrâb, protégée par toute la masse du minaret, peut rester intacte longtemps. Mais la coupole orientale n'est plus abritée que par quelques restes de toiture (fig. 5) et

par des murs branlants qui risquent d'écraser dans leur chute ce rare chef-d'œuvre.

Ces coupoles, qui comptent parmi les plus anciens exemples de stalactites de l'art hispano-mauresque, sont des documents précieux. Elles nous apprennent que le XIIe siècle donne aux voûtes à stalactites une simplicité et une force que ne connurent plus les siècles suivants.



Fig. 14. — Coupole du miḥrâb, vue en plan.

Le plan de ces deux coupoles se laisse lire facilement : la complexité n'exclut pas encore la clarté, et l'œil ne s'égare jamais comme dans les amoncellements de menues stalactites où se complairont le XIVe et le XVe siècles. Le pentagone de la niche du miḥrâb (fig. 13 et 14) est réduit à l'octogone par un premier rang de stalactites. Sur chaque face de cet octogone s'appuient des encorbellements successifs qui vont s'élargissant. Ils se rejoignent par une couronne de huit arcatures, d'où un nouveau rang de stalactites mène à la coupole à côtes qui surmonte l'ensemble. De chaque côté des stalactites principales montent deux

stalactites accessoires dont le développement remplit, au bas de la coupole, les vides de la composition.

A la coupole de l'est (fig. 15), l'architecte a su faire une œuvre à la fois vigoureuse et subtile. Pour racheter les angles, il a élevé en guise de trompes quatre coupoles à stalactites. Au-dessus de ce premier encorbellement s'élève une couronne de huit autres coupoles. Sur deux étages de puissantes stalactites se pose enfin la coupole terminale qui s'achève aussi par une coupolette à côtes.

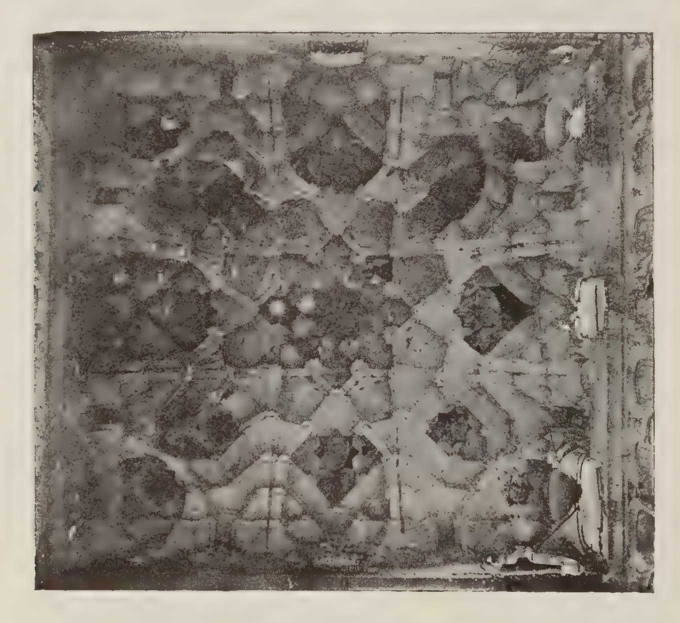
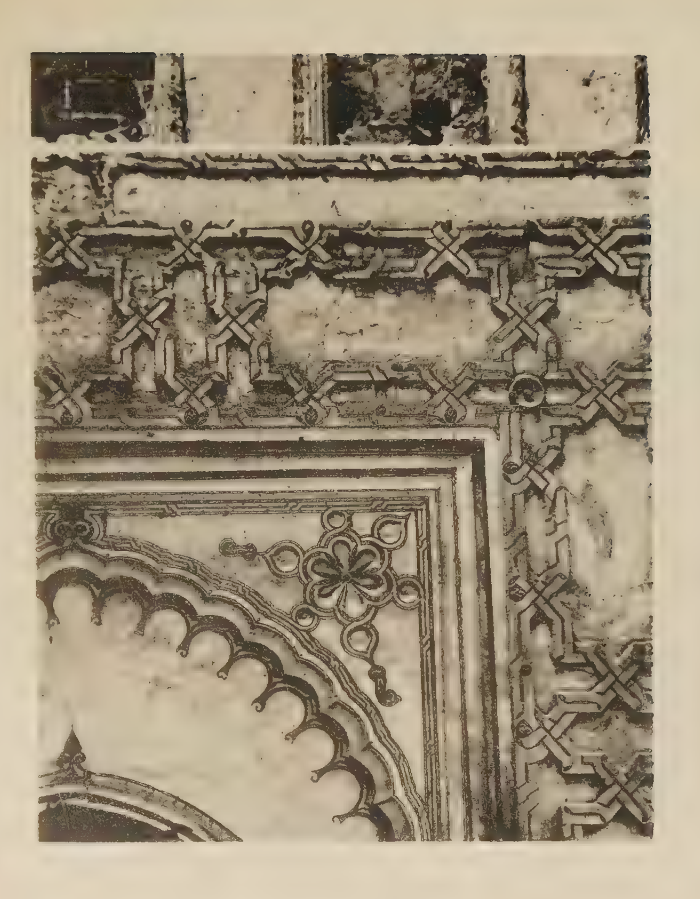


Fig. 15. — Coupole de l'est, vue en plan.

L'effet produit est fort beau. Dans le demi-jour qui filtre des panneaux de plâtre découpé, les ombres légères des stalactites s'opposent aux trous d'ombre des coupoles. La netteté des lignes charme autant que les jeux de la lumière. Le plan lui-même se lit sans grande difficulté; le carré se divise en neuf autres carrés. Chaque élément de stalactite est cerné d'une rainure, tandis que des filets et des décrochements à angle droit accusent les articulations les plus importantes. Nul



a) Miḥrâb : écoinçon.



b) Miḥrâb : départ de l'arc.



ornement inutile; tous les panneaux sont lisses. La même forte simplicité, la même impression d'un art sûr de ses effets se retrouvent à la coupole du miḥrâb.



Fig. 16. — Arc lisse.

Les arcs. — La forme des arcades de la mosquée varie suivant que les arcs sont lisses ou lobés. Les premiers (fig. 16) sont outrepassés et faiblement brisés. Les seconds, au contraire, sont des arcs brisés simples et fort aigus; mais tous débutent par le double enroulement du motif serpentiforme.

Les arcs lobés sont de trois types :

1° L'arc à lobes égaux, qui après des siècles de faveur, ne va pas

tarder à disparaître ou à se modifier profondément, en Espagne et au Maghrib (pl. V, *b*).

2° L'arc à lobes tréflés, encore simple et vigoureux, s'orne cependant de quelques découpures aux pointes des lobes (pl. V, *b*).

3° L'arc à stalactites, qui, à la grande mosquée de Tlemcen (1135) et encore au minaret de Ḥassan à Rabat (fin du XIIe siècle), se compose de droites et de courbes, n'est formé, à Tinmel, que de courbes. Nous

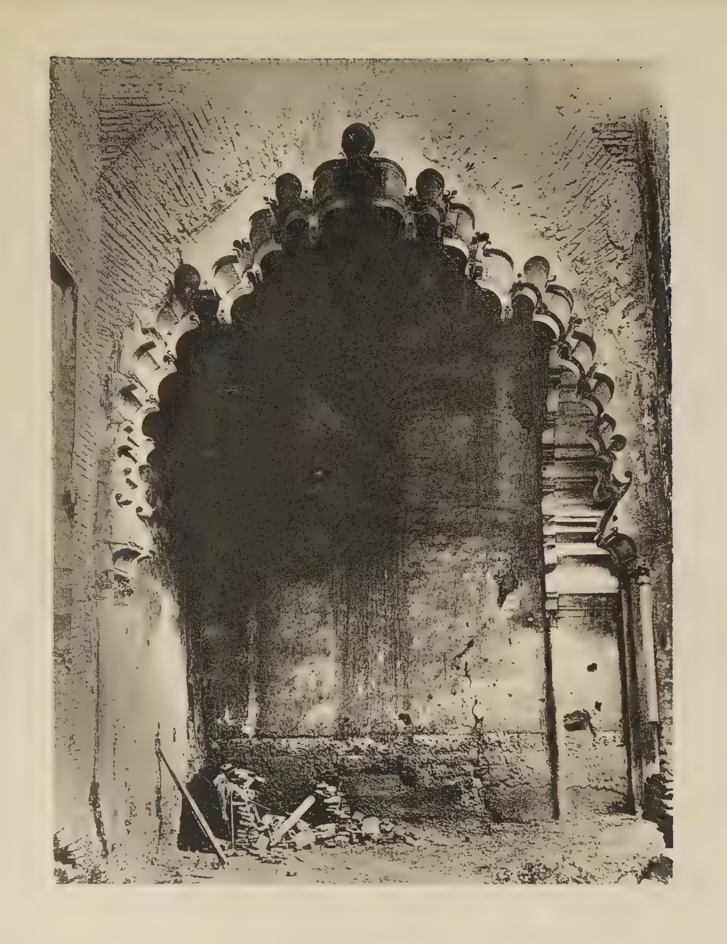


Fig. 17. — Frise d'arcatures décoratives (coupole sud).

verrons plus loin d'où vient ce parti-pris. Enfin, à chaque stalactite pendante se creusent des découpures florales (pl. VI).

Dans tous ces arcs, la pointe du premier lobe est posée sur l'enroulement supérieur du motif serpentiforme. Chaque face de l'arcade est formée d'un arc lobé de faible épaisseur, et l'intérieur de l'arcade est toujours en retrait. Ces deux arcs qui mêlent ou superposent leurs découpures donnent une belle impression de richesse et de légèreté.

Les arcs lisses qui séparent le ṣaḥn de la salle de pierres sont seuls remarquables : à l'exception de celui de la nef centrale, qui est à



a) Arc à stalactites de la coupole est.



b) Arc à stalactites entre la nef centrale et le ṣaḥn.



stalactites, ils sont étroits et plus fortement brisés que les autres. Un second encore plus aigu les enveloppe et vient comme au miḥrâb accroître l'impression de hauteur.

Les arcatures décoratives. — Sous les coupoles, une frise d'arcatures porte une vigoureuse corniche; cette frise est fort belle; c'est une alternance d'arcs en plein cintre et d'arcs tréflés qui posent sur deux quarts de cercles un grand lobe surhaussé (fig. 17). C'est là une de ces intelligentes combinaisons de droites et de courbes que l'art du XI[e] siècle aimait déjà et dont le souvenir se perpétue dans l'entrelacs architectural. La même forme d'arcades se trouvait déjà sous la coupole du miḥrâb à la grande mosquée de Tlemcen. A Tinmel, la partie supérieure de l'arcature est seule en relief; mais une rainure creusée dans le plâtre vient la border et dessiner, aux retombées, des impostes et de courts pilastres.

Les panneaux de plâtre découpé sont enfermés dans des arcatures tréflées qu'encadrent les retombées des stalactites et qui rappellent, avec une courbe de plus, les arcatures précédentes.

Aux arcatures qui décorent le haut du miḥrâb, des arcs en plein cintre alternent avec des arcs brisés floraux qui seront étudiés plus loin. Notons seulement ici que le retour discret au plein cintre s'affirme encore dans les niches qui flanquent le miḥrâb (1). A la même époque, des arcs en plein cintre décorent aussi la façade de Bâb-Agnaou à Marrakech.

Les entrelacs polygonaux. — Des frises engendrées par des polygones étoilés entourent la niche du miḥrâb et courent en haut des murs des deux nefs principales. Toutes sont formées par un double filet assez étroit qui dessine un réseau aux larges intervalles.

(1) Dans la niche à droite du miḥrâb, se voient encore les restes d'un *minbar* (chaire) qui peut remonter, sans qu'on puisse cependant l'affirmer, à la fondation de la mosquée. C'était un simple ouvrage de menuiserie sans sculpture. Les faces latérales de cette chaire sont divisées en grands panneaux par de larges bandeaux flanqués d'une moulure. A l'intérieur de chaque panneau, un carré en baguettes plus étroites se relie au cadre par le prolongement en sens unique de chacun de ses côtés. Cette sorte de carré à ailettes, qui semble ébaucher, moins pourtant que le svastika, un mouvement de rotation, est un des motifs les plus simples et les plus fréquents de la menuiserie maghribine.

Mais les motifs dominants de ces entrelacs varient : autour du miḥrâb, ce sont le rectangle étoilé et l'étoile à huit pointes; au-dessus, les étoiles à six et huit branches. La frise de la nef du fond reproduit, en l'appauvrissant, le motif qui entoure le miḥrâb. La plus étroite et la plus simple de toutes ornait la nef centrale (fig. 18) : ses doubles rubans ne sont réunis qu'à longs intervalles par des étoiles à huit pointes.



Fig. 18 — Frise de la nef centrale.

Les différences entre ces divers entrelacs sont plus marquées dans le détail. Dans les nefs, les filets se croisent et changent de direction par une simple brisure. Au miḥrâb, les entrelacs sont à la fois plus subtils et plus ornés : avant de se briser, le filet se courbe légèrement et son angle externe se prolonge par une pointe curviligne. Deux de ces pointes, en s'opposant, enferment un espace en forme d'amande. Ces espaces sont laissés vides à la frise supérieure du miḥrâb; mais à son encadrement ils sont remplis par des motifs floraux : ainsi les moindres détails accusent la hiérarchie du décor.

Le tracé de ces entrelacs devenait difficile lorsqu'on arrivait à un angle du mur. Au-dessus du miḥrâb, les angles du carré de la coupo-

le coïncident avec l'axe d'une étoile à huit pointes. Les décorateurs ont trouvé dans la travée-nef une solution plus élégante : à l'angle des murs, l'entrelacs devient curviligne et il enserre un espace à quatre lobes inégaux qui ébauche la forme d'une coupolette à côtes, ou mieux, d'une palmette. Par un curieux effet de trompe-l'œil, l'angle semble s'arrondir (pl. X, *a*). Déjà à la Qal'a des Beni-Ḥammâd un procédé analogue se rencontre : une frise de polygones étoilés s'orne, à l'angle, d'une coupole à côtes creusée dans un pan coupé. Plus habiles, les artistes du xiie siècle ont respecté l'angle en le dissimulant.

L'entrelacs polygonal se rencontre au miḥrâb sous des formes plus modestes, mais non moins subtiles. Deux doubles filets issus du motif qui encadre le miḥrâb entourent la frise d'arcatures aveugles. De simples carrés étoilés relient aux angles et au centre les deux branches du motif. La brisure des deux rubans ne s'accompagne qu'une fois sur deux de crochets curvilignes enserrant une rosace.

Tous ces larges entrelacs, si simples en apparence, sont donc riches en subtilités.

Les baguettes à entrelacs. — Un entrelacs très mince formé de trois rubans juxtaposés dessine l'arc lobé du miḥrâb; un autre, à deux branches seulement, entoure les écoinçons. Tous deux présentent encore aux angles du carré et au sommet des lobes, des éperons, des retours curvilignes et des rosaces. Toute cette partie centrale du miḥrâb est d'une incroyable recherche dans le détail. Les trois branches qui forment l'arc lobé se dégagent de chacune des pointes de l'arc; autour des écoinçons, l'entrelacs à deux branches se plie à toutes les ondulations de l'arc extérieur du miḥrâb. Enfin, dernier raffinement, les bords de la coupole côtelée et de ses annexes sont formés par les brins de ce même entrelacs. Dès le milieu du xiie siècle, le principe de la continuité de l'entrelacs a donc été poussé jusqu'à ses extrêmes limites.

Les jeux de l'ombre et de la lumière : la mouluration. — Tous ces raffinements viennent assurément démentir l'impression de simplicité que l'on ressent de prime abord devant le miḥrâb de Tinmel; mais elles ne sont ni vaines subtilités ni parure inutile. Au rebours des traditions primitives de l'art hispano-mauresque, le maître de Tinmel ne

cherche pas à recouvrir son monument d'une éblouissante parure, mais à souligner les grandes lignes de la composition. Mais il était à redouter que ce décor, tout entier formé d'éléments minces, presque sans lignes courbes, qui se détachait sur de larges espaces vides, ne donnât une double impression de pauvreté et de dureté. Aussi, non content de multiplier les détails, le décorateur a-t-il varié la ligne de l'entrelacs en y introduisant des courbes. Dans le même but, entre l'ombre et la lumière pures qui s'opposent avec tant de force, il a disposé quelques grisailles : les rosaces et les fleurons des entrelacs, les colonnettes et les baguettes torses, le fin réseau étoilé des plâtres qui garnissaient les arcatures en plein cintre. Enfin, il a usé largement de la mouluration, qui ménage, dans ce décor d'une si parfaite netteté, des transitions lumineuses et des demi-teintes. Les écoinçons du miḥràb sont en saillie, et le miḥràb tout entier présente trois plans successifs. Presque partout, une large moulure, composée d'un bandeau, d'un cavet, conduit de l'un à l'autre. Les défoncements des arcatures en plein cintre se font par des cavets à la courbe très large. Mais des gorges profondes tracent, à côté des lumières dégradées, de puissants traits d'ombre. Le départ des arcs du miḥràb nous montre avec quelle virtuosité les artistes du XIIe siècle ont su utiliser les jeux de la lumière et de l'ombre. De même, à l'intérieur des arcades, une moulure accompagne de loin, en quelque sorte, les découpures des arcs. Au départ de ceux-ci, l'imposte et le motif serpentiforme multiplient les dégradés. Partout, la douceur de la lumière s'allie à la vigueur des lignes.

Dans son apparente simplicité, le décor géométrique de Tinmel est un chef-d'œuvre. Son originalité et son harmonie mêmes sont faites de qualités qui semblent contradictoires : simplicité et subtilité, netteté impérieuse et douceur. Les mille recherches du détail ont pour but unique d'enlever à l'ensemble toute sécheresse, toute dureté. L'artiste a si bien réussi que ses multiples trouvailles n'apparaissent qu'à un examen attentif, lorsqu'on cherche à analyser le charme particulier qui émane du décor de Tinmel.

Pourtant, si ce décor géométrique est la plus originale parure de Tinmel, il n'en est pas la plus somptueuse. Si le décor épigraphique est rare, le décor floral se déploie avec plus de richesse encore.



a) Ruines de l'oratoire et arcs de la travée-nef.



b) Arcs lobés de la travée-nef.



Le décor épigraphique.

Le décor épigraphique est à peu près absent de la mosquée de Tinmel. Ce n'est pas un des moindres traits nouveaux qui se discernent dans ces premières mosquées almohades. Les Almoravides n'hésitaient pas à inscrire leur nom dans les sanctuaires; les souverains almohades, jusqu'à une date fort tardive, conservèrent sur ce point une discrétion absolue. Le nom des trois premiers — les trois plus grands, les trois bâtisseurs — ne se retrouve nulle part sur les monuments; même aux grandes portes de Marrakech ou de Rabat, on ne lit que des versets coraniques: importante concession à l'austérité de la doctrine. Même, l'on dirait qu'aux premiers temps, par crainte peut-être des inscriptions profanes, l'écriture parut suspecte dans les mosquées. Il fallait une raison sérieuse pour qu'on se privât des ressources presque inépuisables qu'elle pouvait apporter à l'ornementation.

Chassé du miḥrâb, le décor épigraphique n'a trouvé grâce à Tinmel que dans quelques panneaux de plâtre ajouré à la base des coupoles. Ce sont des eulogies koûfiques; mais elles ne permettent même pas d'étudier le caractère de l'écriture koûfique en ce milieu du XIIe siècle. Car la nécessité de l'ornementation, les dimensions et la forme du champ à remplir en modifient les traits. Notons seulement (fig. 19) que les caractères, petits, forment une ligne d'écriture très basse; de petits arcs de liaison arrivent même à toucher la base du panneau. Par ailleurs, les hampes s'étirent démesurément, se nouent, s'entrecroisent à plusieurs reprises, de façon à ménager des espaces où s'épanouit toute une décoration florale, parmi laquelle tranchent de larges palmes doubles. L'ensemble est d'une élégance un peu grêle; le koûfique de ces formules ne s'apparente pas à la belle écriture, solide, un peu ramassée, des grandes portes almohades. Par contre, elle annonce clairement le sort futur de ce koûfique décoratif, qui, à l'époque mérinide, servira, étrangement torturé, à meubler des panneaux de plus en plus vastes.

Le décor floral : la palmette.

La palmette est représentée par deux magnifiques exemplaires. Mais c'est la palme qui, sous des formes diverses et dans les emplois les plus variés, triomphe à Tinmel.

Ce n'est pas la palmette mais sa forme sœur la coupolette à côtes qui timbre les écoinçons du miḥrâb. Nous avons vu comment les bords de cette coupolette faisaient partie d'un subtil système d'entrelacs qui entoure aussi, à l'extrémité de chaque lobe, des médaillons légèrement creusés. Deux de ces médaillons se terminent par une palme simple profondément gravée : comme la palme, la coupolette à côtes s'entoure d'éléments floraux : la parenté des deux formes s'affirme une fois de plus.

Les palmettes qui ornent le bas de l'arcade devant le miḥrâb ont une magnifique ampleur (pl. X, *b*). Dans le stuc de Tinmel, elles sont plus profondément creusées que celles qu'on sculptait, un peu plus tard, dans la pierre dure de Bâb-Agnaou à Marrakech. La forme générale de la palmette y est plus nettement lisible : le lobe supérieur est en pointe et les enroulements de la base sont plus nets. Mais, comme à Bâb-Agnaou, la palmette s'encadre de palmes. Les plus petites viennent occuper les dentelures du bord. Six grandes palmes doubles encadrent, en deux groupes symétriques, l'ensemble du motif. Des palmes simples de forme insolite viennent encore remplir les côtés du cadre et s'accrocher aux palmes supérieures. D'un côté, c'est une longue feuille en ruban, de l'autre une courte palme qui se dégage, par une sorte de calice, d'une tige longue et mince.

Le décor floral : la palme.

La palme se trouve à Tinmel à la fois dans le décor en grille et dans le décor sculpté. Dans le décor de plâtre découpé, elle remplit, aux retombées des coupoles, des panneaux entiers, et la partie supérieure des panneaux épigraphiques. Dans le décor sculpté, elle compose, avec l'encadrement de la palmette, les entrelacs floraux et les chapiteaux.

La palme dans le décor en plâtre découpé. — Le schéma décoratif des panneaux floraux est simple à Tinmel; partout, une tige centrale d'où se détachent une ou deux branches qui couvrent de leurs rinceaux le champ à décorer. Déjà on abandonne les riches combinaisons du minbar d'Alger pour ne retenir que les procédés de construction les plus simples.

La palme double, à Tinmel comme à Bâb-Agnaou, est charnue et formée de deux lobes presque symétriques. Dans ce décor en grille elle a perdu presque toutes ses digitations; parfois seulement, un des lobes se dégage d'une sorte de calice; c'est là un procédé que le XIIe siècle a emprunté à l'Orient. L'art musulman d'Égypte aima toujours dégager les formes florales les unes des autres. Aux pla-

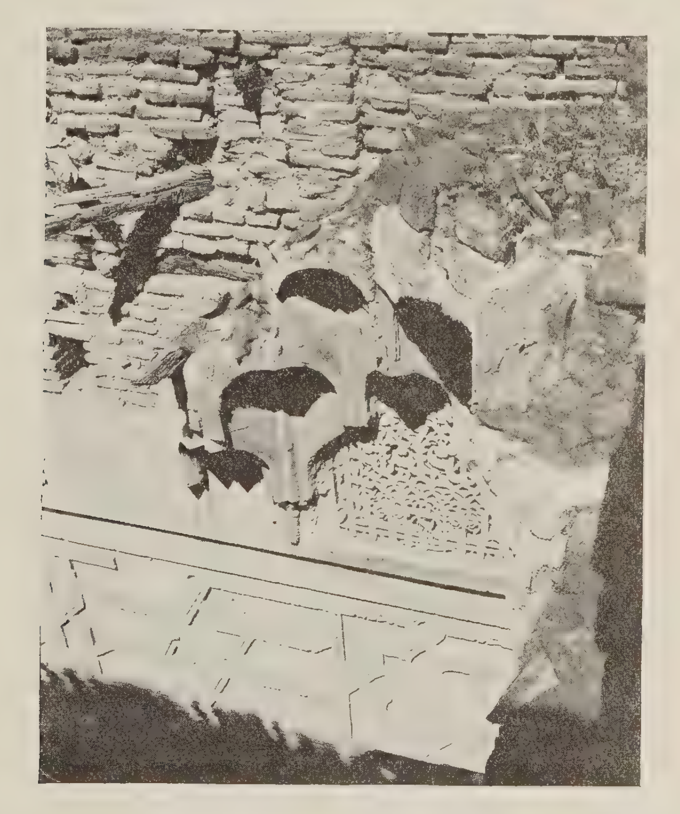


Fig. 19. — Panneau à décor épigraphique (coupole devant miḥrâb).

fonds de la grande mosquée de Kairouan (1), ce procédé est de règle. Comme dans les portes anciennes, un bourgeon axillaire se voit quelquefois entre les deux lobes.

De même qu'à Bâb-Agnaou, la palme simple présente à Tinmel une grande richesse de formes. La palme longue sort d'un calice;

(1) Cf. Georges Marçais, *L'art musulman du* XIe *siècle en Tunisie. Revue de l'art ancien et moderne*, 1923, pp. 161-173.

le bourgeon est nu. Enfin, au sommet du panneau qui subsiste au-dessus du miḥrâb (fig. 20), la palme simple se présente sous une forme très archaïque : une feuille symétrique digitée en V repose sur deux crochets enroulés. On reconnaît là un des types fort anciens de l'art hispano-mauresque, employé déjà à Madînat-ez-Zahra, fréquent encore au minbar d'Alger, et qui se rapproche fort de certaines for-

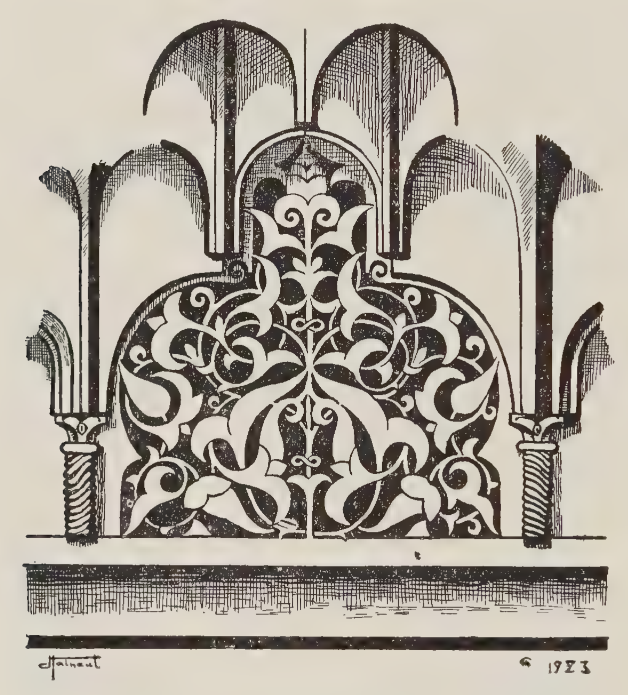


Fig. 20. — Panneau floral en plâtre découpé, au-dessus du miḥrâb.

mes chères à l'art fatimide. Mais à Tinmel, les crosses et les disques de la base se sont transformés en de longues feuilles.

Dans ces panneaux, de nombreux éléments floraux viennent s'attacher à la tige pour boucher les vides de la composition. Ce sont des palmes simples ou doubles, et parfois de curieux enroulements de la tige en forme de 8 couchés. Par exception, rien qui rappelle ici les larges tiges et les épaisses nodosités du décor sur pierre.

Ainsi, le plâtre découpé nous montre des formes proches de celles qui sont employées à Marrakech, à Bâb-Agnaou. Mais les digitations

se font plus rares encore. Autant et plus que le décor sur pierre, le décor en grille a contribué à l'élaboration de la palme lisse.

La palme dans le décor en relief : ses formes. — Mais dans le décor en relief, la palme est toujours digitée, et sa forme, presqu'autant que son modelé, la distingue de la palme découpée.

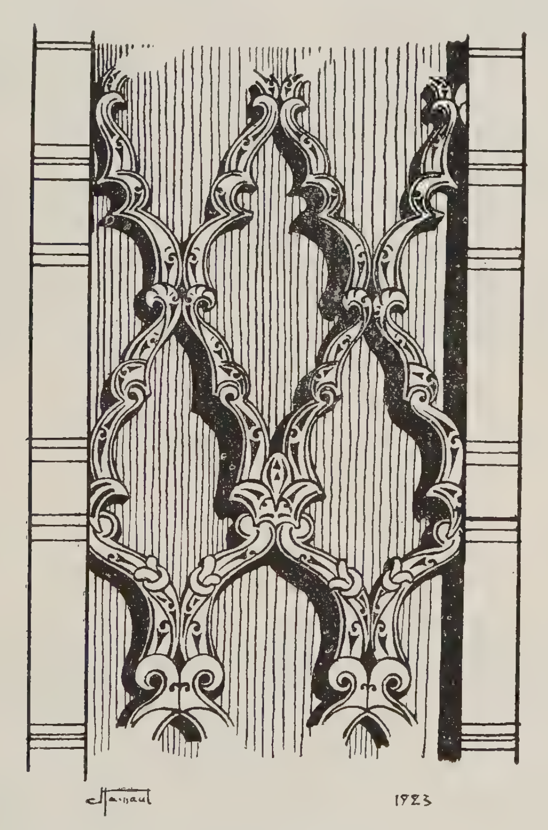


Fig. 21. — Entrelacs floral
(intrados des arcs soutenant la coupole devant miḥrâb).

Les types de la palme double sont forts variés. Épaisse dans l'encadrement des palmettes, elle s'étire pour former l'entrelacs floral (fig. 20). Les deux lobes, faiblement dissymétriques dans le premier cas, sont souvent fort inégaux dans le second. C'est une forme très libre qui se plie à tous les usages. Dans l'entrelacs floral, l'extrémité du lobe se recourbe; parfois aussi la feuille se dédouble près de sa terminaison. Quelquefois même, le deuxième lobe se réduit à un simple

filet, et nous retrouvons, sous une forme plus charnue, la palme simple archaïque de l'Aljaferia. Souvent deux palmes accolées composent un fleuron : l'art mérinide aura une prédilection pour cette forme gracieuse.

La palme simple est traitée avec plus de liberté encore; dans l'entrelacs floral, elle n'a pas de calice; elle se dégage des lobes d'une autre palme. Elle doit s'allonger et se courber pour se plier aux schémas complexes des entrelacs floraux. Elle s'étire parfois — et cela est particulièrement net au départ de ces entrelacs — jusqu'à former une tige ou un ruban. Le décorateur du XIIe siècle n'applique pas sur le champ à décorer des types presque invariables : il modifie les formes suivant son besoin ou son caprice.

L'Orient, qui aime les longues feuilles issues les unes des autres, lui a sans doute inspiré ces procédés nouveaux du décor.

Les digitations. — Le modelé des palmes en relief semble, à Tinmel, aussi simple qu'original. En effet, nous sommes bien loin des multiples digitations qui strient les palmes de l'Aljaferia, du minbar d'Alger, et même celles de la grande mosquée de Tlemcen de date pourtant si voisine. Les larges limbes des feuilles sont coupés de traits profondément incisés, mais assez rares. Même dans le décor sculpté s'annonce la palme lisse.

Mais si les artistes de Tinmel ont innové en usant avec discrétion du modelé, ils n'ont pas créé les digitations dont ils se servent. Les entailles profondes dont ils creusent leurs palmes ne sont pas autre chose, semble-t-il, que les digitations de l'acanthe ou de ses dérivés. C'est d'abord un sillon creusé au dos de la feuille, et parfois même des deux côtés du limbe; rien n'est plus conforme aux traditions des siècles antérieurs qui marquent toujours la nervure de l'acanthe et qui souvent aussi entourent la feuille tout entière d'un trait continu. Mais il arrive à Tinmel que ces sillons viennent se creuser au milieu du limbe; l'artiste ici a simplement voulu couper de quelques traits d'ombre une surface lisse qu'il jugeait trop large. En effet, le décor floral qui se dispose en réseau assez lâche ou en motifs isolés sur des fonds blancs, doit, pour se détacher avec netteté, s'accentuer d'ombres fréquentes.



a) Travée-nef : Motif d'angle de la frise de polygones étoilés.



b) Palmette de l'arc devant miḥrâb.



Deux autres types de digitations semblent plus originaux : c'est tantôt une sorte de virgule recourbée qui part de l'un des sillons marginaux, tantôt un triangle curviligne concave plus ou moins allongé. Parfois, deux des pointes de ce triangle se recourbent l'une vers l'autre. Là encore, on pourrait croire que le XII[e] siècle n'a fait que choisir dans le riche répertoire des formes antérieures. Si on regarde avec attention les chapiteaux wisigothiques et surtout les chapiteaux mozarabes, on voit que fort souvent les sculpteurs ont rendu au moyen de ces dernières formes les découpures de l'acanthe, mais ces entailles venaient alors denteler le bord de la feuille; le modèle restait réaliste. Les sculpteurs de Tinmel rattachent seule la virgule au bord de la feuille. Ils disposent les autres digitations au hasard, pour couper de traits d'ombre les limbes des palmes.

Cette rupture avec une des traditions constantes de l'art hispano-mauresque semble due encore à une influence orientale. De très bonne heure, l'Orient qui, même avant l'Islâm, avait modifié profondément le modèle réaliste de l'acanthe, adopte un feuillage fort abstrait, qui dès le IX[e] siècle, à la mosquée de Samarra ou à celle d'Ibn Ṭouloun, n'est plus guère qu'un jeu de courbes grasses. Dans les larges intervalles des lignes maîtresses du décor se creusent des traits et des virgules qui n'ont plus rien de commun avec les digitations d'une feuille. A la mosquée de Tinmel, les deux procédés se combinent, mais c'est l'esthétique orientale qui semble l'emporter sur ce point.

En somme, si au XII[e] siècle les formes de palme sont encore nombreuses, si les artistes savent au besoin en créer de nouvelles, les digitations se simplifient et perdent tout caractère de réalisme. L'art almohade s'engage à son tour dans la voie que l'Orient avait ouverte.

Le décor floral : le chapiteau.

Les chapiteaux sont peut-être la plus riche parure de Tinmel. Simples, fermes, presque uniformes dans les nefs longitudinales, ils accrochent aux colonnes de la travée-nef des bouquets de palmes, touffus, variés et souples. A vrai dire, ce ne sont que des demi-chapiteaux qui couronnent des colonnes engagées. Dès que l'art his-

pano-mauresque perd le culte et même le sens de la matière, qu'il emploie dans ses édifices la brique et le béton de préférence à la pierre, la colonne disparaît à peu près pour faire place au pilier. La forêt merveilleuse de la mosquée de Cordoue fut un chef-d'œuvre presque stérile. Dans le Maghrib extrême, les premiers grands sanctuaires sont bâtis sur des piliers massifs et nus. Telle est la grande mosquée de Tlemcen, où les nefs donnent, après les richesses du miḥrâb, une impression de lourdeur et de pauvreté. Telle est aussi la grande mosquée d'el-Qarawîyîn : pourtant, l'un des piliers, à l'extrémité orientale de la nef devant miḥrâb, est flanqué d'une colonne engagée qui l'allège singulièrement. Innovation timide : l'art almohade s'en empare; comme par un souvenir d'un passé déjà lointain, il a compris tout ce que la colonne confère de noblesse à un édifice. S'il n'a tenté qu'une seule fois, à la mosquée de Ḥassan, d'élever un vaste édifice hypostyle, il a, dès son début, flanqué les piliers de ses mosquées de colonnes avant tout décoratives : les nefs, moins austères, prennent aussi plus d'ampleur. Il en est ainsi à Tinmel : le même procédé se retrouve à la Kotobîya (1).

Les chapiteaux qui surmontent ces demi-colonnes marquent une étape décisive dans l'histoire de cet élément architectural : après de longues recherches, l'art hispano-mauresque réalise enfin un chapiteau qui lui appartient en propre.

Le chapiteau aux origines de l'art hispano-mauresque. — Tandis que les restes de l'art wisigothique nous offrent une grande variété de chapiteaux, l'art hispano-mauresque à ses débuts ne semble pas avoir fait porter son effort sur cet élément du décor. A Cordoue, les chapiteaux qui ne sont pas wisigothiques se réduisent à deux types (2). Ce sont des chapiteaux à bandeau et à gros crochets, plutôt épannelés que sculptés. Cependant au xe et au xie siècles, les églises mozarabes continuent d'employer la colonne et le chapiteau wisigothiques, qui sont souvent la seule parure d'humbles édifices.

(1) A la mosquée de Taza cependant, la première des mosquées almohades, si intéressante à ce titre pour qui étudie la genèse de ces monuments, cette disposition semble n'avoir été encore qu'exceptionnelle.

(2) Cf. G. Marçais, *Sur deux formes archaïques de la mosquée de Cordoue. Actes du XIVe congrès des orientalistes*, Paris, 1905.

Le chapiteau hispano-mauresque au XIe siècle. — Au XIe siècle, l'art hispano-mauresque, tout en conservant le type un peu fruste des chapiteaux à bandeaux de Cordoue, essaie de créer un chapiteau plus riche qui lui soit propre. L'Aljaferia de Saragosse nous montre une série de chapiteaux fort expressifs (1). Tous gardent la silhouette et même l'épannelage du composite. Mais sur cette forme générale on applique une foule de petites palmes striées, semblables à celles qui revêtent les murs ou le miḥrâb de la mosquée. Ainsi se trouve réalisé un chapiteau à palmes où la palme ne constitue qu'un décor plaqué. On cherche pourtant à changer les lignes générales du chapiteau : parfois on introduit des arcades lobées à sa partie supérieure.

Les origines du chapiteau du XIIe siècle. — Cette solution bâtarde est abandonnée par le XIIe siècle. Tandis que le chapiteau composite était formé d'acanthe et de volutes, l'art almohade compose son chapiteau d'acanthe plate et de palmes.

Mais il serait injuste d'attribuer au seul XIIe siècle le mérite de cette transformation : sur bien des points, l'art mozarabe lui a ouvert la voie. Dans beaucoup des chapiteaux mozarabes (2), les feuilles d'acanthe, presqu'entièrement collées à la corbeille, s'alignent en deux rangées, parfois en une seule. Quelquefois même ces feuilles d'acanthe sont lisses. Pour garnir le haut du chapiteau, si on garde seulement les volutes du composite, on donne une importance nouvelle à un élément jusqu'alors secondaire : deux feuilles égales et divergentes issues d'une sorte de cornet. Ce bouquet de feuilles, qui bouchait d'abord les vides de la composition, vient remplacer ou doubler les volutes. Le hasard des pillages a amené à Marrakech un de ces chapiteaux de l'Espagne du Sud qu'il faut dater de la fin du Xe siècle ou du début du XIe siècle (fig. 22). Cet antique vestige, réemployé aux tombeaux Saʿdiens près du chevet de la mosquée Manṣoûrîya, nous fournit un exemple très clair de ces transformations. Il suf-

(1) Quelques-uns de ces chapiteaux sont reproduits dans Saladin, *Manuel d'art musulman. L'architecture*, Paris, 1901, p. 221, fig. 158.

(2) Gomez Moreno, *Iglesias mozarabes*, t. II en particulier, et pl. XLVIII-XLIX-LX à LXXVI.

fisait, dans un tel chapiteau, de remplacer l'acanthe digitée par l'acanthe plate, et les bouquets de feuilles, si proches de la palme double, par des palmes, pour obtenir certains des chapiteaux de Tinmel.

Les chapiteaux de Tinmel : les types. — Dans les nefs longitudinales subsistent encore un assez grand nombre de chapiteaux peu



Fig. 22. — Chapiteau archaïque aux tombeaux des Sa'diens (Marrakech).

variés de formes (pl. XI, *a*, *b*), et dont le prototype se retrouve à la mosquée de Taza (fig. 23) : ils s'apparentent au type de chapiteau à bandeau qui régnait à Cordoue et à Tlemcen. Au-dessus de l'astragale torse un peu lourde qui est de règle à Tinmel, un méandre d'acanthe supporte un bandeau épais. Les volutes, vigoureuses, sont faites d'une palme très dissymétrique. Le haut du chapiteau est garni d'un tasseau décoré, qui remplace la palmette ou la rosace des œuvres wisigothiques ou mozarabes. Le modelé est en général assez sommaire,

mais l'ampleur des volutes, les proportions un peu courtes rappellent de façon inattendue le chapiteau ionique.

Sous l'arc du miḥrâb se voit un riche chapiteau à bandeau qui garde la forme haute du composite mozarabe (pl. XII). Si la double rangée d'acanthe et les palmes digitées qui la surmontent ont quelque archaïsme, la disposition en volutes des palmes supérieures est nouvelle, ainsi que les digitations de ces palmes.

Aux chapiteaux de la travée-nef (pl. XI et XII, fig. 24), le bandeau



Fig. 23. — Chapiteau almohade de la mosquée de Ṭaza.

disparaît : plus encore que le chapiteau du miḥrâb, ils apparaissent comme des dérivés des œuvres mozarabes. Mais les vieux types ont été cette fois profondément transformés. Le méandre d'acanthe a moins d'importance. Des palmes diverses, groupées avec une grande variété, composent une corbeille volumineuse qui tend déjà vers une forme cubique. Un premier groupe de palmes dessinent des volutes : d'autres garnissent le centre du chapiteau; de petites palmes doubles relient enfin la corbeille au méandre d'acanthe. Ces chapiteaux sont presque tous de forme haute, à l'exception d'un chapiteau de la nef et des quatre chapiteaux de la niche du mihrâb. Ces derniers, d'une grande richesse, sont des types parfaits de chapiteaux à palmes.

Les palmes des chapiteaux. — Les palmes des chapiteaux ont des formes si variées qu'on hésite à les rattacher à des catégories florales bien définies. On peut distinguer pourtant : des palmes doubles, une sorte de palme simple très recourbée et sans calice, un fruit très charnu, un motif en amande fait de deux petites feuilles accolées

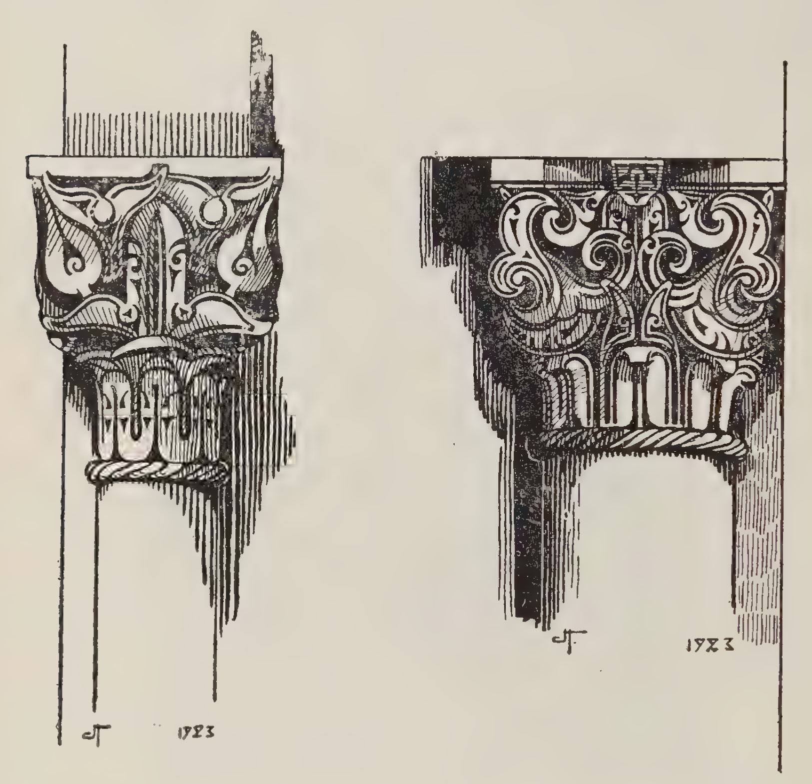


Fig. 24. — Chapiteaux de la travée-nef.

et, bien entendu, des palmes striées en forme de ruban. Tous ces éléments floraux sont digités suivant le système étudié plus haut.

Les petits chapiteaux. — Les petits chapiteaux qui supportent les retombées des coupoles et les arcatures du miḥrâb sont aussi des chapiteaux à palmes. Les premiers se composent, au-dessus d'une colonne torse, d'une astragale d'où divergent deux feuilles épaisses. Les seconds gardent la forme des chapiteaux monumentaux, et une palme double vient orner leur corbeille.



a *b* *c* *d* *e* *f*

Chapiteaux

a et *b*) Chapiteaux des nefs ordinaires (face et trois-quart).
c d e f) Chapiteaux de la travée-nef.



Ainsi les chapiteaux du XIe et du XIIe siècles nous révèlent à leur tour la force d'expansion de la palme. L'art hispano-mauresque, à peine en possession de cette forme qu'il avait lentement élaborée et qui répondait à ses besoins esthétiques, essaie au XIe siècle d'en orner des formes héritées de l'art wisigothique. Mais il abandonne vite ses premiers essais. Au XIIe siècle, il compose son chapiteau de palmes, et les éléments floraux dessinent la structure même du chapiteau. Certes, le chapiteau du XIe siècle, avec son fin réseau d'ornements, ne manquait pas de richesse. Plus simple, celui du XIIe a le mérite d'une ligne plus ferme et plus pure. Ce n'est point par hasard que ses plus beaux exemplaires font penser à des œuvres antiques. L'art maghribin retrouve sous les Almohades des qualités toutes classiques : le sens de la ligne, le dédain du détail superflu, l'alliance étroite de la structure et du décor.

Mais cet art du XIIe siècle, qui est en transformation perpétuelle ne se laisse jamais enfermer dans une définition. Les chapiteaux de Tinmel, si fermes de lignes qu'ils puissent être, n'en annoncent pas moins, par leur forme générale, quelquefois même par leur complication, le chapiteau du XIVe siècle. Chez presque tous, le tailloir devient cubique, tandis que la corbeille, à peine plus grosse que la colonne, reste cylindrique. C'est déjà, avec des proportions plus élancées, la silhouette du chapiteau mérinide. Enfin, on sent dans certains chapiteaux une tendance à la complexité : le sculpteur multiplie les palmes, en oppose les courbes avec subtilité, mais ne réussit pas toujours à donner à son œuvre l'élan et la force des chapiteaux antiques.

Les formes mixtes.

A la fin du XIe siècle et au milieu du XIIe, la palme ne se contente pas de remplacer tous les éléments floraux : elle modifie des formes jusqu'alors toutes géométriques et leur donne un nouvel aspect : l'arc à stalactites et les arcs lobés deviennent des arcs floraux.

Les arcs floraux. — A la grande mosquée de Tlemcen, devant le miḥrâb, l'arc à stalactites est formé d'éléments trilobés qui se retrouvent, dans le même sanctuaire, entre les nervures de la coupole,

et à Tinmel, aux retombées des coupoles latérales; ils ont été décrits plus haut. On eut l'idée de remplacer ces éléments d'arcs par des palmes. On créa ainsi un arc dont la forme générale rappelle l'arc à stalactites, mais dont les lignes droites étaient exclues. Les lobes verticaux des arcatures se trouvaient réduits à de simples dentelures. A Tinmel, on pourrait douter, à première vue, de l'origine florale des arcatures brisées au-dessus du miḥràb, bien que ces arcs soient couronnés d'un fleuron fait de deux palmes doubles. Mais aux ruines de la première mosquée de la Kotobîya, le tracé des palmes est nettement visible.

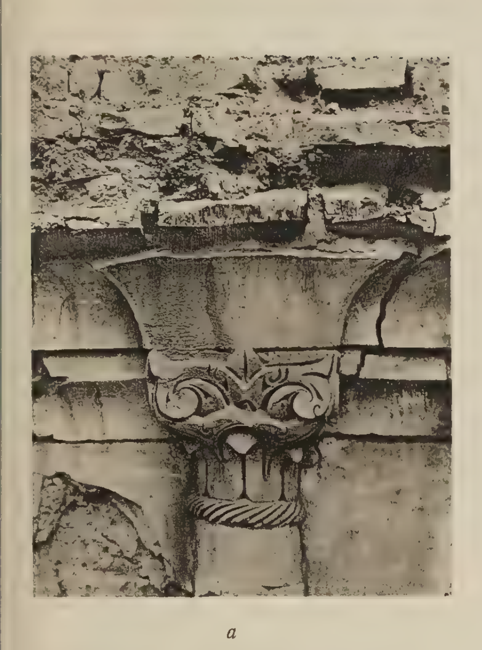
A Tinmel même, nous avons de magnifiques exemples d'arcs floraux dont l'allure générale se rapproche de celle de l'arc lobé. Ce sont les arcs qui supportent les entrelacs floraux. Nulle part, le procédé employé n'apparaît mieux; chaque courbe est dessinée par une palme : mais au raccord de ces courbes assez molles, bien différentes des profonds lobes des arcs géométriques, est ménagée une découpure sinueuse.

Ce triomphe des formes florales est si complet que dans les grands arcs à stalactites qui supportent les coupoles, on a supprimé les droites. Comme dans les arcs floraux, les courbes règnent seules, et chaque pointe de l'arc s'orne d'une découpure. Quelquefois, c'est une simple feuille enroulée qui se profile ainsi; plus souvent, ce sont des fleurons à trois lobes, de types variés, quelquefois aussi deux feuilles qui se détachent en relief dans une découpure plus large. Les pointes de l'arc lobé sont aussi creusées d'une découpure en virgule.

Cet engouement pour les formes et les lignes de décor floral ne fut pas de longue durée : à la fin du siècle, au minaret de Ḥassan, l'arc à stalactites reprend sa forme géométrique, et l'arc floral semble disparaître vers le même temps.

Le motif serpentiforme. — De ces modifications au tracé des arcs il restera cependant un témoignage durable; le motif serpentiforme (1). Ce motif qui, à partir de la fin du XIe siècle, sert de départ aux arcs lobés vient d'une nécessité architecturale; il est, dans ses

(1) Sur le motif serpentiforme; cf., Henri Basset et E. Lévi-Provençal. *Chella*, pp. 78-80 et fig. 21.



a



b



c



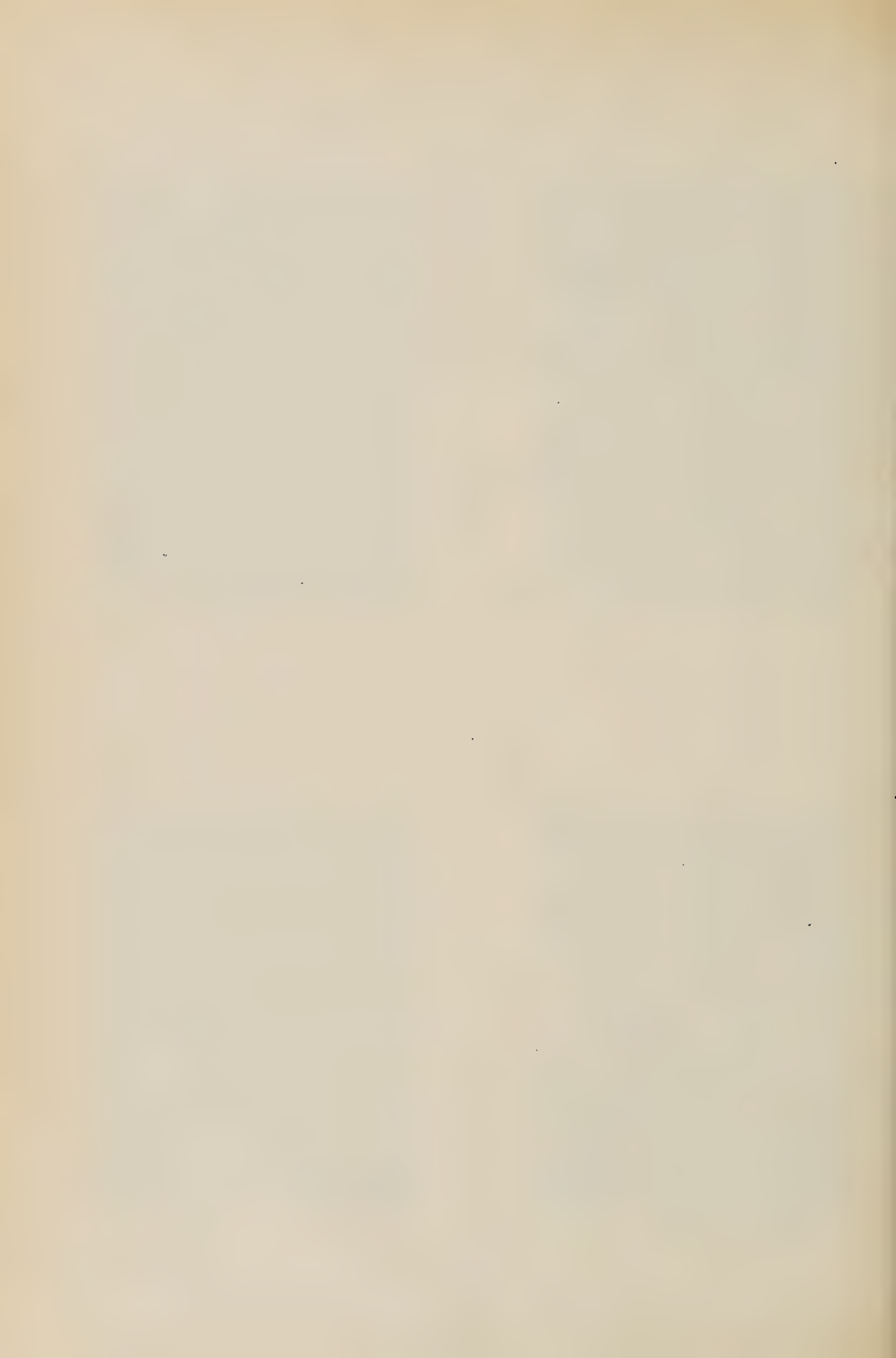
d

Chapiteaux

a) Chapiteau d'une nef latérale.

b) Chapiteaux du miḥrâb.

c et *d*) Chapiteaux de la travée-nef.



premières ébauches, une figure géométrique. Mais il ne se réalise vraiment que par une contamination avec la palme double.

Le départ des arcs brisés, et surtout outrepassés, à grands lobes profonds, était un difficile problème, car le fond du dernier lobe risquait de dépasser l'alignement des pieds-droits. A la grande mosquée de Tlemcen, on coupe par une sorte de crochet le long espace qui sépare l'avant-dernier lobe de la surabaque. C'était là une solution encore gauche; à l'arc lobé qui précède le miḥrâb nous avons au contraire un motif serpentiforme presque parfait, qui se rapproche de ceux de Tinmel. D'où venait cette ligne plus souple, ce crochet complètement recourbé, cette légère saillie à la base du motif? Une fois de plus, une forme florale a inspiré les décorateurs. Dans les portes anciennes du Maroc, les grandes lignes du motif serpentiforme sont dessinées par une palme double. A Tlemcen et à Tinmel, on pourrait douter de cette assimilation. Il semble bien pourtant que le décorateur de Tlemcen se soit inspiré de formes florales pour le départ de ses arcs. La première courbe de l'arc à stalactites qui double l'arc lobé commence et se termine par une feuille enroulée.

A Tinmel, le motif serpentiforme à la base des arcades est partout le même (fig. 25). Une courbe très accentuée, surmontée d'un enroulement, représente le grand lobe de la palme double. L'autre lobe se réduit à une légère saillie au-dessus de la surabaque. Ce motif se voit aussi bien aux arcs lisses qu'aux arcs lobés.

Au miḥrâb, le motif serpentiforme apparaît déjà comme une sculpture toute décorative. Il ne se compose pas de palmes doubles comme aux portes du XIIe siècle : ses deux enroulements sont faits de feuilles très allongées. Ces déformations des types floraux n'ont rien qui puisse étonner. Une de ces feuilles est lisse, d'autres sont digitées suivant le système qui est de règle à Tinmel. Une troisième est même en forme de torsade : le sculpteur l'a modelée comme un astragale ou une colonnette. Elle se raccorde par un disque à une terminaison élargie en biseau concave. Cette façon de terminer une tige se rencontre déjà à Madînat-ez-Zahra.

Aux arcatures du miḥrâb enfin, deux feuilles enroulées forment les deux volutes du motif : la feuille supérieure se dégage d'une sorte de calice.

Ainsi, à Tlemcen et à Tinmel, le motif serpentiforme devient de plus en plus un motif floral. Dans les monuments de la fin du XIIe siècle, cette transformation se voit mieux encore : la palme double, sous sa forme la plus pure, a pris la place du motif tout géométrique du début.

Fig. 25. — Tinmel : motif serpentiforme au départ des arcs.

Les motifs floraux. — Signalons enfin, pour marquer le terme de l'expansion du décor floral, que des feuilles viennent, mêlées à des rosaces, garnir les vides de l'entrelacs polygonal du miḥrâb.

De même, aux pointes de l'arc lobé du miḥrâb se creuse une virgule courbe toute semblable aux digitations des feuilles, ou à certaines découpures des arcs lobés. Des palmes simples prolongent encore les annexes de la coupolette.

Sous des formes pures, sous des formes mixtes, ou bien en motifs isolés au milieu même du décor géométrique, le décor floral est partout à Tinmel.

Tantôt il modèle les reliefs les plus vigoureux de la mosquée, et dans la paix blanche des larges espaces vides, il dessine, à grands traits d'ombre, des zones de mouvements à la fois larges et nerveux. Tantôt aussi il coupe d'infimes détails les grandes lignes géométriques. Ce n'est point là recherche inutile. Le décor large qu'ont voulu les Almohades risquait de paraître pauvre à des yeux habitués au luxe de détails de l'art du XIe siècle. Placées à des inflexions de lignes, les menues feuilles et les découpures retiennent le regard. Elles donnent l'impression d'une richesse qui sait se borner.

*
* *

On l'a vu : si dans le domaine politique et religieux, le triomphe des Almohades marque une transformation profonde, il s'accompagne, dans le domaine artistique, d'un renouvellement véritable; et ce n'est pas le fait d'une simple coïncidence. Assurément, sur ce domaine, quelles que soient parfois les apparences, il ne saurait y avoir de révolutions brutales. Les artisans restent les mêmes; ils ne peuvent échapper brusquement à toutes les traditions dans lesquelles ils furent nourris. Mais la transformation des esprits ou des gouvernements peut hâter ou diriger une évolution; et choisissant parmi les éléments anciens, développant des tendances qui s'affirmaient à peine, des formules d'art nouvelles peuvent se dégager en peu de temps. Ainsi en advint-il du mouvement almohade.

Étrange et merveilleux résultat! Rarement l'art et la civilisation de l'Islâm occidental purent paraître courir un plus grave danger qu'au temps des premières conquêtes almohades. La grossièreté native de ces réformateurs issus d'une région barbare s'alliait à la rudesse de leur doctrine. Les villes tremblèrent : l'histoire, ou la légende, nous les montrent sacrifiant de leurs propres mains, pour complaire à leurs farouches vainqueurs, les trésors de la civilisation. Vaine terreur! Son pouvoir était à peine établi, que le premier souverain almohade faisait figure de protecteur des arts. C'est qu'il n'était plus seulement le maître de quelques tribus berbères; il était devenu khalîfe; depuis l'Ifrîqiya jusqu'à l'Andalousie, il régnait sur tous les grands centres de la civilisation; son âme s'était élevée à la hauteur de sa fortune et de ses devoirs nouveaux. Mais, au lieu d'accepter en bloc, comme les Almoravides, barbares submergés par la civilisation qu'ils avaient conquise, l'héritage artistique des siècles passés, ʿAbd el-Mou'min entendait rester fidèle à l'esprit de la réforme almohade, en sacrifiant seulement les outrances de son austérité sectaire. Sous son influence, les artistes s'efforcèrent de concilier l'art — essentiellement religieux — avec la grandeur simple du dogme épuré. Une fois tempéré l'anathème formel jeté par le Mahdî contre toute œuvre de civilisation, la tâche était moins difficile qu'elle ne pouvait paraître au premier abord. L'art hispano-maures-

que, à ses débuts, avait semblé hésiter entre deux tendances; mais à mesure que le temps s'avançait, les velléités de décor large, telles qu'on les entrevoit parfois à Cordoue, disparaissaient davantage, étouffées par le goût montant pour la richesse d'une décoration minutieuse et envahissante. Cependant, quelques traces en restaient çà et là. A l'Aljaferia de Saragosse, des arcades vigoureuses se détachent sur le fouillis des palmettes; à la grande mosquée de Tlemcen, on accroche de larges entrelacs aux impostes des piliers. Les artistes surent revenir aux traditions presque oubliées, dégager des œuvres qu'ils avaient conçues jusqu'alors ces éléments de décor large, et les traiter seuls désormais. Pour atténuer la sévérité un peu brutale de ces lignes géométriques, ce furent elles-mêmes, et non plus les espaces intermédiaires, qu'ils s'appliquèrent à orner. Ils surent raffiner les menus détails et les inflexions de ces lignes sans rien leur faire perdre de leur apparente simplicité, ni de leur force. A cet ornement vraiment nouveau, ils associèrent ou opposèrent un décor floral plus rare et moins fouillé que celui du XIe siècle, mais qui le surpasse par l'impeccable pureté et par l'énergie de la ligne. Comme tous ses éléments anciens s'étaient affinés jusqu'à la plus extrême limite, cet art nouveau ne donnait pas l'impression d'être pauvre, mais épuré. Il puisa ailleurs aussi. Aux siècles précédents, gagnant de proche en proche, comme bientôt les tribus hilaliennes, les influences orientales s'étaient avancées lentement à travers le Maghrib; à l'époque des Almoravides, elles commençaient à déferler sur l'Occident extrême (1). Et les Almohades furent très tôt maîtres de l'Ifrîqiya. Ils ne repoussèrent pas les influences de l'Orient, dans le même temps où, contre lui, ils créaient un khalîfat d'Occident. Mais, là aussi, ils choisirent. De ces éléments divers et triés naquit le nouveau décor hispano-mauresque, issu d'une pensée religieuse. Loin de nuire à l'art, la doctrine almohade l'avait bien servi : elle l'avait obligé à un effort salutaire. A l'abondance facile, elle avait fait préférer cette qualité de la ligne, qui est une des noblesses de l'art.

Le même travail d'épuration et de combinaison, inspiré par les mêmes soucis, s'accomplit aussi en matière d'architecture religieuse. La

(1) *Cf.*, *infrà*, *Tasghimout*.

mosquée almohade n'apporte aucun élément nouveau; mais des sanctuaires plus anciens elle a su dégager les lignes expressives et leur subordonner tout le reste. Dans une mosquée, le point essentiel, c'est le miḥrâb, direction visible de la prière qui s'élève vers Dieu : tout désormais converge plus rigoureusement vers lui; il est le centre du décor, comme il est le centre du plan architectural. La nef axiale, qui y mène, s'élève au-dessus des autres; la travée du fond, qui le longe, devient une nef : le T traditionnel des mosquées nord-africaines s'en trouve vigoureusement souligné. Ces nefs maîtresses se couvrent, à intervalles déterminés, de coupoles, et le plan tout entier en découle, exactement symétrique de part et d'autre du miḥrâb. Jamais encore, fût-ce aux plus magnifiques sanctuaires, on n'avait vu tant d'impeccable logique, tant de clarté, un accord si parfait entre le plan et le décor; les mosquées nouvelles sont d'une harmonie souveraine, où la masse ne joue aucun rôle : Tinmel est parfait, comme l'énorme Kotobîya. Et, ce qu'on chercherait vainement dans tant d'autres monuments de l'Islâm, toutes ces qualités donnent aux mosquées élevées par 'Abd el-Mou'min une incontestable personnalité. Comment, sous celle de l'œuvre, ne pas voir celle du constructeur, l'artisan du plus formidable renouvellement que connut l'Afrique du Nord, conquérant, organisateur, et pontife?

(*A suivre*)

Henri Basset et Henri Terrasse.



UNE NOUVELLE INSCRIPTION ARABE DE TANGER

La chambre méridionale du bâtiment connu sous le nom de Qubbat el-Buḫârî, au Palais du Sultan, à la Qaṣba de Tanger (1), contient une inscription que j'ai découverte, par hasard, sous l'épaisse couche de chaux qui la recouvrait.

Elle devait déjà être invisible en 1904, époque à laquelle G. Salmon rédigeait son article sur *La Qaçba de Tanger* (cf. *Arch. Mar.*, n° I, p. 122). Précédemment, Budgett Meakin semble l'avoir vue, sans doute avant les réfections et blanchiments à la chaux que motiva, en 1889, la venue à Tanger du sultan Maulây El-Ḥasan : peut-être d'ailleurs n'eut-il qu'indirectement communication du seul chronogramme, dont il donna un texte erroné, ce qui le conduisit à attribuer à la construction de tout le Palais une date dont l'inexactitude manifeste fut relevée par G. Salmon (2).

Le long des trois principaux murs intérieurs de la pièce, correspondant approximativement à l'Ouest, au Sud et à l'Est, court à 1m,22 du sol, une frise épigraphique constituée actuellement par une seule rangée de 108 carreaux juxtaposés sur une ligne horizontale ; chaque carreau mesure 0m,0975 de côté ; les lettres et les ornements floraux divers se détachent en émaillé noir, et légèrement en relief, sur le fond rougeâtre de la brique dont l'enduit émaillé a été « écorché » au ciseau. Chaque hémistiche est renfermé dans un cartouche d'émaillé, déterminé par deux longs traits rectilignes horizontaux, supérieur et inférieur, reliés à leurs extrémités par des arcs polylobés ; des rosaces stylisées, de la dimension d'un carreau, séparent les hémistiches.

La frise épigraphique proprement dite est surmontée d'une bande de merlons réciproques, ceux de la série supérieure étant alternativement

(1) Voir le plan de ce palais dans *Villes et Tribus du Maroc*, vol. VII : *Tanger et sa zone*, p. 160-161 (planche hors texte) ; la chambre où se trouve l'inscription est celle qui porte le numéro 14 du plan.
(2) Cf. Budgett Meakin, *The land of the Moors*, p. 96-97 ; G. Salmon, *article cité*, p. 122.

noirs, verts et jaunes, tandis que ceux de la série inférieure sont uniformément blancs.

L'inscription est d'une belle et ample écriture cursive du type andalous ; les points diacritiques sont carrés, tandis que d'autres points d'ornementation sont ronds. On y lit, en partant de l'angle nord-est de la pièce : (Variété du mètre *ḫafîf*)

....

فقبابي مطالع البدر فيها * منزل السعد حيث حل كمالي

اشرقت بهجتي وسناسنا * وحوت نشاتي بديع المثال

نظم شكلي ورقم وشي طرازي * تاج مجد مرصع بلالئي

مخجل الروض نور زهر بساطي * وسنا النيرات زهر معالي

ناظري صل مناك ابشر وبشر * بلوغ المنا بحسن اتصال

شيدت رفعتي بغرة عام * حل بيت السعد بدر جمالي

ملك الحسن مالكي ومشيدي * وافر الجود فى الندا بعالنوال

سامي المجد احمد بن علي * ابن عبد الاله بدر الكمال

وامير الورا اعترافا وعرفا * وامير الجهاد يوم احتفال

منشائي طنجة المحاسن ابدت * جنة الحسن في نعيم المنال

حصن ثغر الألي الكرم المزايا * فضل فخر لهم على كل ءال

....

« Or, dans mes alcôves sont les points où se lève la pleine lune ;

La demeure du bonheur est à l'endroit où s'est établie ma perfection ;

« Ma grâce s'est levée (à l'horizon comme un astre) et a brillé avec éclat ;

Mon apparition a possédé une image splendide.

« La disposition (des perles) de mes boucles d'oreilles et le dessin des ramages de ma (robe) brodée,

(Constituent comme un) diadème de gloire incrusté de perles.

« La luminosité des fleurs de mon tapis remplit de honte le jardin, et l'éclat florissant de mes mérites supérieurs est (semblable à) la clarté des luminaires ;

« O toi qui me contemples, unis-toi à l'objet de ton désir ; reçois et transmets la bonne nouvelle

De la réalisation des vœux par une union de beauté.

« Ma situation éminente a été édifiée au début de l'année :

« *La pleine lune de ma beauté s'est installée dans la chambre du bonheur* (1) ».

« Le roi de la beauté est mon possesseur et mon édificateur, (personnage) à la générosité abondante qui se manifeste, comme en une rosée, par des faveurs ;

« (C'est celui) dont la gloire est sublime, Aḥmad, fils de ʿAlî, fils de ʿAbd el-Ilâh (2), pleine lune de la perfection

« Et commandeur du genre humain, ainsi qu'on le reconnaît et qu'il est de commune renommée,

Et commandeur de la guerre sainte, en un jour de solennité.

« Mon lieu de naissance est Tanger qui a fait apparaître les splendeurs,

Paradis de la beauté, parmi les dons délicieux.

« Citadelle de la bouche (3) (aux dents) de perles. (Personnages) aux nobles mérites, [?]

Une supériorité de gloire leur appartient au-dessus de toutes les familles. »

....

En son état actuel, il manque à ce texte le premier et le dernier vers qui devaient figurer sur les parties de la frise portées par les éléments du mur nord, situés à droite et à gauche de la porte d'entrée, et qui semblent avoir été réparés à une époque récente et recouverts d'un enduit au ciment.

Sur chacun des deux piliers soutenant l'arcade de la porte de la chambre, figure également, à $1^{m},47$ du sol, une bande horizontale de six carreaux (l'un d'eux n'ayant d'ailleurs que les trois quarts de la longueur moyenne des autres qui est de $0^{m},0975$). Ici les lettres de l'inscription, qui sont du même type que celles de la frise de l'intérieur de la salle, ont été obtenues par application, avant cuisson, d'un enduit noir à reflets bruns sur un fond d'émail blanc à reflets légèrement verdâtres. On y lit :

(à droite en entrant) :

شكلى فريد حسنه بالشمس يزرى والبدور

(1) En additionnant, selon les principes du *jummal*, la valeur maghrébine des lettres composant l'hémistiche arabe, on obtient 1145, année hégirienne qui commença le 24 juin 1732.

(2) Variante rare, amenée par les besoins de la métrique, de ʿAbd Allâh.

(3) Il y a un jeu de mots sur *taġr*, dout le sens primitif est « bouche », mais qui a également la valeur secondaire figurée de « ville par où l'on a accès à une contrée, ville-frontière, port ».

(et à gauche) :

اذ مستفادتى نشا الفرح ونيل السرور

« Ma forme est d'une beauté unique et jette le discrédit sur le soleil et les pleines lunes ;

« Puisque mon utilité est de faire naître l'allégresse et de procurer les joies (1) ».

De plus, à une dizaine de centimètres au-dessus de toutes ces frises sur carreaux de faïence, dont la sépare la double série de merlons réciproques, courait une seconde bande épigraphique de 0^{m},08 de large, sculptée sur plâtre ; elle semble malheureusement avoir actuellement complètement disparu sur les murs sud et est ; ce qui en subsiste sur le mur ouest ainsi que sur la partie du mur nord comprise entre l'angle nord-ouest de la salle et la porte a été tellement recouvert de badigeon qu'il est devenu illisible ; sur les piliers de la porte d'entrée on déchiffre cependant :

(à droite en entrant) :

انظر بديع بهجتى //[و]// الجمال الأكمل

(et à gauche) :

////// الضحى /// اد /// فى بدر الحمل

« Regarde mon extraordinaire splendeur (et) la beauté la plus parfaite. »

....

*
* *

Ces inscriptions fournissent le minimum de ce que l'on est en droit de demander à un texte épigraphique : un nom de fondateur, une date et une localisation.

Aḥmad ibn ʿAlî ibn ʿAbd Allâh était fils du fameux ʿAlî ibn ʿAbd Allâh el-Ḥamâmî et-Tamsâmânî er-Rîfî, gouverneur (*qâ'id*) de Tétouan et chef des contingents rifains destinés à la guerre sainte (*mujâhidîn*) qui, à la suite d'un long siège, finirent, en 1095/1684, par entrer dans Tanger aban-

(1) Ces inscriptions portent à croire que la destination première de cette *qubba* n'était pas d'abriter des occupations aussi austères que des cours d'explication du *Ṣaḥîḥ* d'El-Buḫârî.

donnée par ses occupants anglais. « Leur commandant (*amîr*), dit Ez-Zayânî, y construisit sa demeure ainsi que des mosquées et la *madrasa.* » (trad. Houdas, p. 38). La tradition populaire a conservé le souvenir de cette construction en attribuant au « *bâšâ* » ʿAlî ibn ʿAbd Allâh le donjon dont on voit les ruines à l'est de la porte toute moderne dite Bâb er-Râḥa.

Lorsqu'en 1103 (1691-92) mourut le *qâ'id* ʿAlî ibn ʿAbd Allâh, commandant (*amîr*) de la totalité des gens du Rîf, le sultan Ismâʿîl leur donna pour chef le fils du défunt, le *bâšâ* Aḥmad ibn ʿAlî ; dès lors, l'histoire du nord-ouest marocain tiendra presque tout entière dans la biographie de ce personnage.

L'année 1145 (1732-33), date de la construction de la Qubbat el-Buḫârî, correspond assez exactement au commencement de la période d'indépendance du « *bâšâ* ».

Dès 1139 (1726-27), après la mort du sultan Ismâʿîl, il avait profité de la faiblesse du successeur de ce dernier, Aḥmad ed-Ḏahabî, pour tenter de s'emparer de Tétouan qu'administrait un autre gouverneur (*amîr*) presqu'indépendant, Muḥammad el-Waqqâš (1) ; mais il avait été repoussé avec pertes.

En 1140 (1727-28), lorsque le sultan Aḥmad ed-Ḏahabî, renversé par son frère ʿAbd el-Malik, eut été rétabli sur le trône, Aḥmad ibn ʿAlî ne le reconnut pas et s'abstint de lui envoyer une députation, imité d'ailleurs en cela par la ville de Fès.

L'inimitié entre le chef rifain et les souverains ʿalawîtes ne fit dès lors que croître : un geste peu politique du sultan ʿAbd Allâh, sucesseur d'Aḥmad ed-Ḏahabî, acheva de transformer cette inimitié en hostilité ouverte. En 1145 (1732-35), trois cent cinquante Rifains, combattants de guerre sainte, étant venus de Tanger en délégation auprès du sultan afin de tenter d'apaiser les différends qui existaient entre celui-ci et le *bâšâ* Aḥmad ibn ʿAlî, le sultan les fit massacrer : cela fut cause que le chef rifain s'écarta du souverain pour se rapprocher de son frère et rival, El-Mustaḍî. Dorénavant, et jusqu'à sa fin malheureuse aux environs d'El-Qṣar (à El-Minzah ou à Dâr el-ʿAbbâs) en 1156 (1743), il ne cessera de combattre ʿAbd Allâh, fils du sultan Ismâʿîl, et de soutenir contre lui ses compétiteurs, Zain el-ʿÂbidîn et El-Mustaḍî.

(1) C'est ainsi que l'appelle Ez-Zayânî (trad. Houdas, p. 56) ; dans l'*Istiqṣâ* (t. IV, p. 55) il est nommé Abû Ḥafṣ ʿUmar el-Waqqâš.

L'année 1153 (1740-41), date de la construction de la partie du palais dite Ed-Dâr el-Kabîra (vulg. *ḍ-ḍâṛ ˉlkbîra*), marque à peu près l'apogée de son pouvoir ; les historiens le qualifient alors de *ṣâḥib Ṭanja* « dynaste de Tanger (1) ». En 1154 (1741-42), en vue de la prestation du serment d'allégeance au nouveau sultan Zain el-ʿÂbidîn, proclamé à son instigation et après avoir été son hôte durant deux mois à Tanger, il convoque « pour un jour fixé » les cadis et les docteurs des villes de Tétouan, de Tanger, de Larache, d'El-Qṣar, de Chefchâouen et de Ouezzân (2), ainsi que les notables des tribus du Faḥṣ et des Ḥayâina, qui tous s'empressent d'obéir à son ordre.

Cette absence totale de dépendance vis-à-vis du pouvoir central explique les particularités de la titulature figurant dans les inscriptions du palais de Tanger.

Sur la frise de la Qubbat el-Buḫârî, on lit en effet la formule pompeuse *amîr el-warâ* « commandeur du genre humain », et celle plus conforme à la réalité de *amîr el-jihâd* « commandeur de la guerre sainte ». Dans une partie de la frise de la grande salle septentrionale d'Ed-Dâr el-Kabîra, partie fort maltraitée par les ouvriers qui y ont effectué des réparations, on lit également, en rapprochant par la pensée plusieurs carreaux disposés en désordre et parfois même renversés sens dessus dessous :

اعلا مفامى][اميرمهدا الـ][//////][ميرجيش الجهاد احمد بن على][//ـسـ][لمليل عبد الاله][

où figurent les titres analogues d'*amîr muhdâ* « commandeur bien dirigé » et de *amîr jaiš el-jihâd* « commandeur de l'armée de la guerre sainte ». Nulle part on ne trouve trace des titres plus simples de *qâ'id* et de *bâšâ* (3), « lieutenant gouverneur d'une grande ville », qu'Ez-Zayânî donne constamment au chef rifain et qui auraient attesté son état de sujétion vis-à-vis du sultan ʿalawîte.

(1) Cf. *Istiqṣâ*, t. IV, p. 70, l. 25 ; p. 72, l. 3 *a. f.*

(2) M. Houdas (trad. d'Ez-Zayânî, p. 91) a lu *Azrou*, qui ne devait pas être dans la zone de commandement du *bâšâ* de Tanger ; comme son ms. B portait وزار (cf. texte arabe, éd. Houdas, p. ٤٩), je préfère *Wazzân*.

(3) Ce titre, d'origine turque, que l'on rencontre fréquemment chez les historiens des Saʿdiens et des ʿAlawîtes, est, en effet, connu par l'épigraphie marocaine pour une époque un peu antérieure ; entre autres, l'inscription monumentale datée de 1122 (1710-11) qui surmonte la porte de la qaṣba de Bû-laʿwân mentionne le *bâšâ* (écrit الباش) Abû ʿUṯmân Saʿîd El-Ḫabbâṭ.



Il est très probable, ainsi que G. Salmon en exprimait le souhait (1), que le Palais de la *qaṣba* de Tanger contienne encore d'autres inscriptions dissimulées sous des couches de chaux dans des pièces peu accessibles ; protégées ainsi contre le vandalisme des touristes amateurs d'art marocain, elles apporteront peut-être un jour aux chercheurs quelques nouveaux détails sur la vie d'Aḥmad ibn ʿAlî, cet intéressant chef montagnard (2) qui succomba dans la lutte du Maroc du Nord, appuyé par les Rifains, les Arabes du Gharb et les ʿAbîd, contre le pouvoir central et ses partisans, arabes et berbères, des environs de Fès.

Georges S. Colin.

(1) J'ai pu m'assurer que la belle inscription sculptée sur bois qui figure sur le portail du bâtiment appelé El-Qubbat el-Ḫaḍrâ (vulg. *lqúbba lḫåḍṛa*) n'est pas coranique comme l'avait cru Salmon ; elle est constituée par les deux vers du poème de la *Burda* que les ʿAlawîtes semblent avoir adoptés pour devise :

ومن تكن برسول الله نصرته ❋ ان تلقاه الأسد فى اجامها تجم
من يعتصم بك يا خير الورى شرفا ❋ الله حافظه من كل منتقم

(2) Le sultan ʿAbd Allâh, détrôné par son frère El-Mustaḍî qu'appuyait Aḥmad ibn ʿAlî, traitait dédaigneusement ce dernier de « montagnard » *jabalî* (vulg. *jẹbli*) ; cf. Ez-Zayânî, trad. Houdas, p. 95 et ٥٢.

COUTUMES ET LÉGENDES DE LA COTE BERBÈRE DU MAROC

I

Mouley bou Zergtoun.

Lorsqu'on suit la côte berbère à petites étapes, en dédaignant les grand'routes, on aperçoit en venant de Souira Qdima, à deux heudes de Mogador, la qoubba d'un très vieux saint : Moulay bou Zergtoun. C'est avec Sidi Herraz du Cap Sim et Sidi Mogdoul de Mogador un protecteur des marins de la région.

Sur son origine, personne ne sait rien. Il est là depuis toujours, sa baraka est réputée, et puisqu'il n'est vraiment pas possible, en raison de l'incertitude de ses origines, de le compter dans la sainte compagnie des quarante Regraga dont les tombes s'égrènent tout au long de la côte berbère, on lui accorde généralement tout près d'eux une place modeste, mais digne encore de respect; on dit qu'il est le quarante et unième...

Son tombeau est bâti très près de la mer, sur une petite falaise de grès tendre qui forme dans l'Océan une pointe à peine marquée. Entre ce cap et le plateau des Chiadma dont la falaise court au loin parallèlement à la côte, s'étend une plaine coupée çà et là par de grandes tables rocheuses, sortes de carapaces calcaires, semblables à celles qui strient le Cap Sim d'une manière si remarquable.

Vers le Nord, à perte de vue, s'étendent des fourrés de rtem et de genévrier qui fixent les dunes. A l'horizon, se profile la silhouette mollement allongée de la Montagne de fer des Regraga, au-dessus du plateau. C'est du Jebel Hadîd que partent chaque année les descendants de ces religieux personnages, en tournée de ziara; ils viennent

deux fois planter leur tente noire devant Moulay bou Zergtoun qui, pour cette raison, a reçu le nom de « Mùlâ Doraïn ».

Mais c'est surtout par les singulières coutumes de son mousem annuel que notre saint mérite d'être connu.

Ce mousem se tient le cinquième vendredi qui suit le premier jour du mois julien de septembre, vers notre 15 octobre. En ce lieu si bien fait pour la réunion d'une grande foule, les pèlerins affluent de la région des Chiadma, de Mogador et des tribus du Nord de la confédération des Haha. Chaque famille édifie avec des branchages une hutte couverte de rtem, entourée d'un petit mur de pierres, et l'on passe deux jours sous la protection du saint dont la baraka est particulièrement bienfaisante le vendredi; en ce jour, en effet, il exauce tous les vœux. Aussi convient-il de ne pas refuser à un ami, voire à un étranger, la monture qu'il vous demande pour se rendre au mousem, devrait-on ainsi se priver d'y aller soi-même.

Un mari ne peut retenir sa femme qui désire y paraître : l'an dernier, un jaloux voulut s'y rendre seul, et partit en laissant à la maison son épouse enfermée; il fut frappé d'un châtiment terrible par la baraka du saint : il se noya dans les rochers, tandis que sa mule revenait d'elle-même chercher la femme au logis pour la conduire au pèlerinage.

Au mousem, les femmes sont libres de circuler à leur gré, et les maris n'ont rien à y voir. Elles restent voilées pour la plupart mais se mêlent aux groupes des hommes. Ceux-ci sont admis, en tout bien tout honneur, à faire assaut de galanterie autour d'elles : pendant toute la journée du vendredi, les jeunes gens se glissent dans la foule par groupes de sept ou huit, la *mokaḥla* à la main, et cherchent une citadine de Mogador qui veuille bien accueillir leurs hommages. Ils l'entourent alors et font en cercle la fantasia à pied, souvent décrite chez les Jbâla et les Doukkala (1) puis ils déchargent tous ensemble leur fusil vers la terre tandis que la belle remercie par un youyou (2).

(1) Doutté, *Marrakech*, p. 226. Quedenfeldt, *Division et répartition de la population berbère*, trad. Simon, p. 35.

(2) On dit des hommes qui font autour des femmes la « fantasia à pied » *ilbaurdû 'al an-nisâ* ». Cette coutume n'est observée chez les Chiadma en dehors du mousem, qu'au cours des réjouissances du mariage.



Moussem de Moulay-bou-Zergtoun.



Tombeau de Sidi Ouassei.



Puisqu'à ce mousem la protection du saint s'exerce pour châtier implacablement les hommes qui seraient animés de mauvaises intentions, les femmes ne sont pas tenues de garder leur réserve habituelle et en principe, leur vertu ne court aucun danger. Aussi voit-on ce jour-là quelques femmes des Oulad el-Hajj, en d'autres circonstances si jalousement cachées aux yeux de l'étranger, se baigner nues dans les criques des rochers; elles viennent recevoir le choc de sept vagues successives qui les rendra mères dans l'année. Autour d'elles, des groupes d'hommes et de jeunes gens s'amusent du spectacle et ne ménagent point les plaisanteries et les quolibets. La baraka du saint permet cela, pourvu qu'ils n'aient pas de pensées coupables.

Les jeunes filles, plus pudiques, vont se baigner sur les plages éloignées dans l'espoir d'obtenir un prochain mariage. Il n'est pas jusqu'aux juments qu'on ne fasse profiter des vertus de ce saint jour : on les conduit au milieu des lames qui brisent dans les rochers afin qu'elles donnent de bons produits.

Entre temps, les cavaliers des tribus font la fantasia et les enfants s'aggripent aux nacelles des *nauʿar*, les chevaux de bois des fêtes indigènes. La soirée se passe à écouter les conteurs ou à regarder les montreurs de tours; au milieu de la nuit tout ce peuple se disperse vers les huttes de branchages et l'on chante jusqu'au jour, au bruit des *ġaïṭât* et des tambourins.

L'amour est proscrit en cette journée, même entre époux, nous dit-on. Toute avance faite par les hommes aux femmes serait punie sévèrement par le saint et chaque année il se produit à ce mousem des morts violentes, noyades, accidents de chevaux, ou des morts subites qui montrent la rigueur des châtiments de Moulay bou Zergtoun.

A première vue, on est tenté de croire que cette interdiction de l'amour est bien respectée. Dans une pièce séparée de l'habitation du cheikh chez lequel nous passions la nuit, une dizaine de chikhat parées étaient assises et chantaient. Des femmes honnêtes *ʿaiâlât er-rijâl*, accompagnées de leurs petits enfants, s'étaient mêlées à leur groupe voué pour un soir à la continence, par la volonté du saint. Sur tous ces visages habituellement provocateurs, on lisait distinctement un sentiment de religieuse indifférence, et comme la conscience d'un caractère sacré.

Mais si ce jour est pour les chanteuses une occasion peut-être unique dans l'année d'être vertueuses, il ménage au contraire aux femmes honnêtes les moyens de courir sans danger quelques aventures. Les exemples que les maris inquiets proposent à la méditation des jeunes hommes en invoquant les vengeances terribles du saint montrent trop bien la nécessité fréquente d'une répression. On peut d'ailleurs remarquer qu'aucune sanction n'est portée contre la femme coupable, et il est bien certain que plus d'une, en circulant librement au milieu des groupes de jeunes gens, manifeste par son allure provocante des sentiments que nous ne sommes pas accoutumés à voir exprimer ouvertement dans ce pays sévère des Regraga. Les indices ne peuvent tromper l'observateur attentif; le moins qu'on puisse dire, c'est que ce jour de liberté permet sous la bienveillante protection de « Mûlâ Doraïn » d'ébaucher bien des idylles, de commencer bien des intrigues qui feront leur chemin au cours de l'année.

⁂

Quelle peut être l'origine de ces coutumes?

Faut-il chercher à les expliquer seulement par la liberté relative dont jouit la femme berbère? Celle-ci est bien en effet amenée à quitter de temps à autre le foyer; maîtresse de maison, il lui incombe le soin de veiller à l'approvisionnement de la famille et de faire les achats nécessaires; le mari ne s'occupe guère que du thé et du sucre. Ce mousem ne serait-il autre chose qu'un marché où les femmes sont, par exception, autorisées à paraître?

Mais si la femme berbère sort de chez elle, ce n'est pas pour se mêler à la société des hommes. On sait qu'il se trouve chez les Haha de nombreux marchés réservés aux femmes, auxquels les hommes n'ont pas accès. Peut-être faut-il voir dans cette curieuse institution économique des marchés de femmes une conquête de l'Islam, plutôt qu'une survivance; cette séparation complète des sexes unie au respect de la liberté extérieure des femmes s'explique d'autant mieux chez les Haha où l'organisation domestique est particulièrement stricte (1); elle rend plus singulière encore les pratiques du mousem de

(1) Doutté, Organisation domestique et sociale des Haha, *Bulletin Commercial de l'Afrique Française*, 1905, n° 1, page 2. Les marchés de femmes dans la plaine du Sous

Moulay bou Zergtoun. D'ailleurs ce pèlerinage attire surtout les femmes des Chiadma; celles-ci ne viennent pas sur les marchés des hommes, et ne possèdent pas de marchés spéciaux.

Cherchera-t-on à invoquer « le caractère primitivement sacré de la femme » pour expliquer l'interdit qui la frappe pendant ce jour de fête? (1). Mais la réalité qui se devine sous les apparences extérieures est, comme nous l'avons vu, toute autre que celle que veulent nous montrer les *fùqhâ*.

Il faut, croyons-nous, chercher l'explication par comparaison à d'autres fêtes berbères.

Une autre fête des femmes nous est signalée sur le versant sud du Grand Atlas à Mnizla (2). Le premier vendredi de la nouvelle année, les femmes du village et des environs se rendent en pèlerinage au sommet de la montagne de Mezgou en un lieu nommé Timesgidiwin, où les sabots du cheval de Moulay ʿAlî ont laissé des traces sur le rocher. Aucun homme ne doit empêcher sa femme ou ses parentes d'y aller et elles s'y rendent dévoilées contrairement à leur habitude. Toute la journée elles dansent le « *ahuâš* »; nous ignorons ce qu'elles chantent mais on sait que les hommes n'y vont pas. L'effort de l'Islâm pour faire disparaître la coutume ancienne apparaît ici plus nettement encore qu'à Moulay bou Zergtoun.

Mais à l'autre extrémité du monde berbère chez les Matmata du Sud Tunisien, les curieuses pratiques d'un pèlerinage célèbre paraissent trop semblables à celles que nous venons de décrire, pour que nous n'hésitions pas à les rapporter ici.

Le tombeau de Sidi Gennaou est situé entre Gabès et Kebili. C'est habituellement un simple caravansérail où s'arrêtent les rares voyageurs de cette route. Mais au printemps, ce lieu devient le rendez-vous de milliers de pèlerins. Ce saint possède, comme le nôtre, le pouvoir d'exaucer rapidement tous les vœux, mais il exige qu'on soit,

sont d'institution récente; on estime qu'ils permettent d'éviter les scènes de débauche qu'offrent parfois les marchés ouverts aux deux sexes. Il faut de plus remarquer que la femme berbère est obligée de se rendre au marché dans les régions où les Juifs n'exercent pas le métier de colporteurs à domicile. La disparition des juiveries du Sud Marocain explique peut-être le développement des marchés de femmes.

(1) Doutté, *ibid.*

(2) *Sitte und Recht in Nordafrika.* Stutgart, 1923, p. 9.

pour le prier, libre de tout lien. Aussi les femmes se font-elles répudier par leur époux avant de partir en pèlerinage, quitte à contracter le lendemain, à leur retour, un nouveau mariage. Elles peuvent ainsi, disent les *fûqhâ,* concentrer tout leur amour sur Sidi Gennaou afin qu'il leur accorde plus aisément ce qu'elles désirent. Comme à Mogador, les maris ne peuvent interdire à leur épouse d'y aller, et l'on voit les femmes, provocantes et dévoilées, se mêler sans pudeur aux groupes des hommes. On ne leur tient pas rigueur des fautes qu'elles peuvent commettre, mais le saint punit de mort les hommes qui se laissent entraîner (1).

Ici le voile jeté par l'Islâm sur la réalité est plus transparent. On peut penser qu'à Sidi Gennaou comme à Mogador, comme en d'autres lieux où des pratiques analogues ont été relevées (2), nous sommes en présence d'anciennes fêtes rituelles où la licence des femmes se donnait libre cours. Avant que les efforts de la nouvelle religion n'aient altéré le caractère de ces pratiques, au printemps ou à l'automne, à des moments choisis où la nature paraissait mystérieusement liée au commerce des sexes, on célébrait alors ces orgies sacrées qui devaient donner à la vie un renouveau d'activité.

II

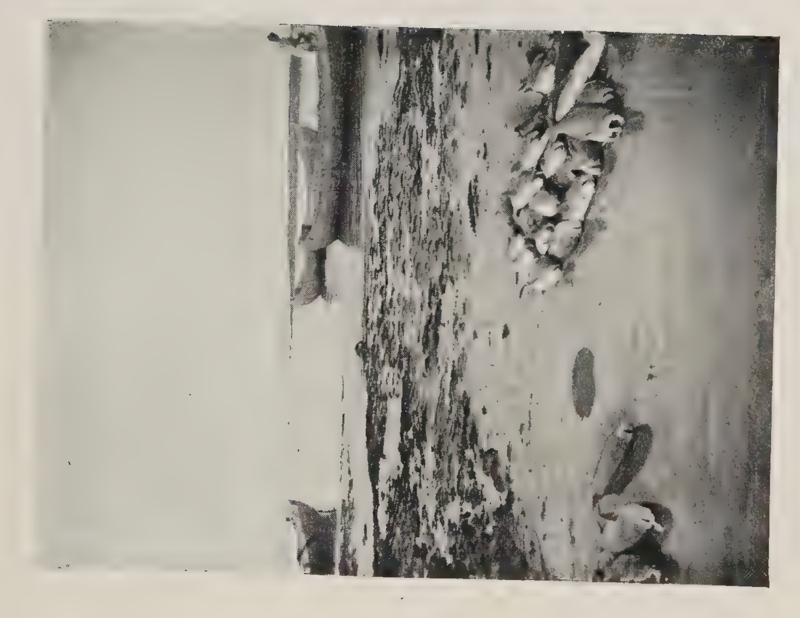
La pêche en mer

Près d'un petit village de pêcheurs de la côte du Sud quatre pirogues tirées au sec sous leurs abris attendent une mer favorable à la pêche au large.

Le matin, à l'aube, les matelots se réunissent sur la plage. Les vieux reis, ceux qui connaissent par les signes atmosphériques les probabilités d'amélioration ou d'aggravation de la force de la

(1) Nous devons cette intéressante communication sur Sidi-Gennaou à M. l'interprète militaire de 1re classe Sebaut.

(2) Pratiques signalées sous le nom de « nuit de l'erreur ».



Le retour de la pêche.



Pêcheurs berbères en mer.



houle (1), décident s'il convient de se risquer et de franchir les brisants pour aller pêcher le *tasergal*.

Le *tasergal* « Pomatomus Saltatrix » est un beau poisson de quatre à cinq kilogs, dont la chair un peu grasse est très appréciée des berberes du Sud. Il joue dans l'alimentation du pays un rôle comparable à celui de l'alose dans le Nord, et sous forme de tranches découpées, cuites au four et séchées (*tagrûst*), il pénètre au fond des montagnes de l'Anti-Atlas, par delà les Ida ou Kensous. On vend des centaines de quintaux de ce poisson à la grande foire du Tazeroualt et, en cette circonstance, les abid du Draa viennent échanger contre un double poids de datte la *tagrûst* ou bien le poisson séché (*ḥût mšerreḥ*) préparés en abondance à Agadir ou sur la côte du Tekna.

Le *tasergal* est particulièrement abondant à la fin de l'été et à l'automne. On chasse les bancs de poissons vers les plages, on les cerne avec des sennes sans poche qu'on tire à terre et il est alors facile d'en capturer des centaines. Mais le plus souvent, il faut le pêcher à la traîne, à trois ou quatre milles au large, et les marins, qui ne cessent jamais de chanter à la mer pour rythmer leurs coups d'aviron, s'aventurent alors à grande distance de sorte qu'on n'aperçoit plus leurs pirogues du rivage.

Partons avec nos marins berbères à la capture du *tasergal*. La mer est belle, presque calme, une faible ondulation venue du large fait friser d'écume la crête aiguë de la houle qui vient mourir sans bruit sur la plage. Les marins, à demi-nus, vêtus de haillons qu'ils réservent pour la pêche, font sortir des huttes de rtem leurs pirogues noires armées d'un feston blanc et rouge. Pour faciliter la manœuvre, ils placent sur les galets des rondins de bois, poussent leurs bateaux jusqu'au fond de la crique formée par un court épi rocheux, et lestement s'embarquent parmi les pierres. Les premiers rouleaux sont franchis d'une nage rapide et vigoureuse, et résolument les pirogues « entrent en mer ».

Tandis que le vieux reis tient ferme la barre et cherche au loin les indices des bancs de poissons que survolent mouettes et macreuses,

(1) On atteste, dans le diplôme d'un reis confirmé, « qu'il connaît l'aggravation ou l'amélioration de la mer ». (يعرف زيادة البحر ونقصانه)

l'*ašubîr*, ou reis de pêche, prépare les perches de roseau, avec leurs lignes courtes, munies d'un crochet à peine recourbé et garni d'un morceau de peau brillante de *tasergal*.

Les six rameurs chantent sur un rythme assez lent :

Bismi rebbi	Au nom de Dieu
Bismi llahi	Au nom d'Allah
illa ġellûḥ	Sur la planchette (1)
iṭṭïar igis	C'est écrit
ûla l ktûb	Ou dans le livre
iṭṭïar igis	C'est écrit.

Ces hommes simples et pieux, habitués à lutter contre des forces qui dépassent infiniment leurs pauvres moyens, menacés à la mer par la houle et le vent, se sentent plus que d'autres entre les mains de Dieu, et leurs chants traduisent presque tous les sentiments profonds qu'ils ont d'être entièrement sous la dépendance de sa volonté.

Le reis prend un des roseaux et laisse courir dans l'eau le crochet garni de peau brillante. Brusquement un *tasergal* se jette sur l'hameçon. D'un coup d'épaule, le voilà enlevé et jeté en l'air; il retombe au milieu de la chambre, salué par un cri de joie, se décroche seul et se débat. « *Alüs!* crie le reis, faites de l'écume! ». La pirogue s'élance sous les coups vigoureux des rameurs qui ne cessent de chanter :

Bismi llahi
Allah akbar
Bismi llahi
Allah akbar

Les poissons se succèdent les uns aux autres au bout des lignes que tiennent le reis et l'*ašûbîr;* nous sommes bien sur le banc et les pirogues voisines se rapprochent pour profiter de l'aubaine. Plus l'embarcation va vite, plus on en prend.

Sur un rythme très rapide les rameurs chantent :

Babô-ô-Rjâ	Maître du poisson désiré
Semdî-î-Rjâ	Comble-moi des biens désirés !

(1) La planchette (*llûḥ*) comme le livre (*ktûb*) désignent ici le Livre du Destin الكتاب المحفوظ من عند الله.

et nagent sans s'arrêter, à une allure frénétique. Mais il faut chanter, car si le veut le Seigneur Dieu la barque peut être remplie en quelques instants : une heureuse pêche est un bienfait de Lui, gratuitement donné (*rizq Allah*).

Puis le banc de poissons disparaît, les touches deviennent rares, les bras sont las. On s'arrête quelques instants en supputant la valeur de la pêche; les plaisanteries vont leur train sur les efforts inutiles des voisins qui n'ont guère réussi. Après quelques minutes de repos, on estime la pêche suffisante et l'on décide de rentrer.

Tandis qu'ils reviennent vers le port, qu'ils « sortent » de la mer, les marins chantent :

iâ ḍḍamî â rebbi	La durée est à Dieu
iâ iḍûm illa hûa	Et lui seul est durable.

Le rythme est plus lent, les bras sont fatigués. On se recueille pour le passage toujours impressionnant, et souvent périlleux au retour, des brisants qui défendent l'entrée de la crique minuscule. Cette fois les visages sont graves, personne ne plaisante, le chant se tait. Le reis se dresse attentif au passage des vagues qui déferlent avec un bruit sourd, parmi la poussière d'eau qu'emporte le vent. La houle a forcé quelque peu pendant nos deux heures de pêche, les crêtes sont hautes et il faut choisir son moment pour les franchir. On attend l'embellie, les yeux fixés, tantôt sur le reis, tantôt sur la ligne coupante des plis de houle qui courent dangereusement à nos côtés. Tout à coup le reis lance entre les rouleaux; la mer soulève la pirogue qui se dresse et se couche en travers; les muscles se tendent, les cris éclatent et tandis qu'on nage avec acharnement, on jette en haletant l'invocation aux saints patrons de la côte « ha Regraga! ha Regraga! » Grâce à cette protection, et aussi, il faut bien le dire, à l'effort des nageurs, l'embarcation se redresse et passe. Déjà les embruns de la barre sont franchis, on approche des rochers de l'abri, le sourire revient sur les lèvres. Cette fois encore, la mer « n'a mangé personne » et la pêche est bonne. Rendons grâce à Dieu.

III

Les saints de la côte

Que sont les saints Regraga invoqués par les marins?

Depuis Safi jusqu'au sud d'Ifni on trouve leurs tombes gigantesques seules ou groupées par deux; elles ne s'écartent guère de la mer, sauf peut-être dans la zone d'influence des marabouts Regraga qui poussent chaque année leur tournée de ziara jusqu'au pays des Oulad bou Sebà.

Nous touchons ici à l'un des points les plus obscurs de l'histoire du Sud Marocain; et nous en connaissons trop mal le passé pour oser risquer sur ce sujet des hypothèses nouvelles. Dans le folk-lore, les Regraga sont des compagnons du Prophète venus en ce pays pour prêcher l'Islam en langue berbère (1). Dans l'histoire, c'est une tribu de berbères Masmouda et ils se trouvaient déjà au temps de Léon l'Africain installés sur le Djebel Hadid de la même manière qu'à présent (2).

Peut-être est-il permis de croire que ces Regraga prirent une part active à la lutte contre les Portugais du XVIe siècle, au temps du grand mouvement Jazouli, et qu'un certain nombre d'entre eux moururent en qualité de *moudjâhidîn* près des abris maritimes qu'occupaient les Lusitaniens.

Il n'est pas douteux d'ailleurs que le nom de Regraga soit donné à beaucoup de saints dont l'origine est plus incertaine encore et dont les titres au culte des Berbères sont beaucoup plus anciens. En particulier, ceux qui sont groupés deux par deux se présentent à nous sous des apparences parfois étranges.

Sidi Ghoziat par exemple, à cinq kilomètres au Sud de Safi, près d'une petite crique utilisée l'été par les marins, désigne sous un nom unique deux grandes tombes ornées l'une et l'autre d'attributs sexuels en pierre. Ce sont, nous dit-on, le saint et sa femme. Près des deux tombes se trouve un galet noir avec lequel les visiteurs

(1) Doutté, *En tribu*, p. 360; Henri Basset, *Littérature des Berbères*, p. 264.
(2) *Description de l'Afrique*, édit. Scheffer, I, 164.





La pierre de Sidi Younes.





viennent se frotter le corps pour se débarrasser des maladies et se pénétrer en échange de la baraka du lieu.

Le nom de Rja indique dans le langage des marins, comme nous venons de le voir dans leurs chansons, l'espérance, la bonne pêche désirée, et Sidi bou Rja, le double saint, n'est que le patron auquel on s'adresse pour l'obtenir (1).

Sidi Toual vit d'une existence aussi indistincte. A quarante kilomètres au sud d'Agadir, perdu au milieu des sables, il n'apparaît sur le sol que par deux cercles de pierre à peine tracés dans des broussailles brûlées par le soleil et le vent de la mer. Mais il est solidement établi dans l'esprit des marins, pauvres gens qui habitent Takat et Belgmoud, que deux hommes d'autrefois, antérieurs à Noé, deux prophètes peut-être, sont enterrés là. C'est en ce lieu perdu que se tient chaque année un petit mousem où les marins ont la première place.

D'autres tombes isolées appartiennent à la même phalange sainte des Regraga, ou des prophètes, car les simples ne distinguent pas. Citons au hasard : le prophète géant du Jorf el Ihoudi (2), le saint Regragi d'Abouda, au Nord d'Agadir, Sidi Mohamed Regragi des Chtouka, près d'El Had Dlimi et bien d'autres dont nous n'avons pu voir les tombes.

Cette légende des prophètes géants, des hommes d'autrefois dont la stature gigantesque est restée marquée par des pierres sur la côte du Maroc s'explique aisément par la croyance populaire d'un monde où tout s'en va désormais en diminuant, de mal en pis (3).

Au sud du Sous, dans la terre sacrée de Massa, nous allons retrouver encore sous une forme savante la légende du prophète géant enseveli, sous les sables, près de la mer. Le lettré qui nous l'a contée gravement n'avait pas assez de mépris pour ces gueux crédules de la mer qui révèrent des saints obscurs et se laissent berner par les char-

(1) Sidi Bou Rja est situé à vingt kilomètres au Nord du Cap Guir, sur la pointe d'Imsouan.

(2) Doutté, *En Tribu*, p. 378. Ce tombeau est remarquable en outre par la présence d'attributs phalliques.

(3) Comparer les prophètes gigantesques signalés près de Nemours par R. Basset, *Nedromah et les Traras*, page 75.

latans . « Chacun sait, nous disait-il, que les tombes de leurs saints s'allongent chaque année, il est si facile de placer une pierre près d'une autre... »

IV

Légendes de Massa

Massa est un groupe de villages qui se pressent des deux côtés d'une belle rivière claire dans le sud du Sous, en ce point où les bords de la vallée habituellement étroite, de l'Oued Oulghas s'écartent un instant pour enserrer une petite plaine irriguée, merveilleusement fertile.

On s'attendrait à trouver ici, en ce vieux centre d'islamisation, célèbre dès le IIIe siècle de l'Hégire par son ribâṭ, bastion des Lemtouna, berceau du Mahdi qui doit venir, quelques vestiges de la grandeur passée de ce lieu saint, ou quelques traces prophétiques de ses futures destinées. Massa n'offre cependant à nos yeux que le spectacle d'une communauté turbulente de Berbères qui, jusqu'à ces dernières années, partageaient leur temps entre l'agriculture et la guerre. On n'y a pas conservé nettement le souvenir historique des grandes luttes qui, du XIe au XVe siècle, ont bouleversé le Sous, après l'arrivée des Lemtouna et l'invasion des arabes Ma'qil. La langue berbère a regagné sur les envahisseurs d'autrefois le terrain un instant perdu, au point que cette terre sacrée n'entend plus même parler la langue du Prophète. Nulle part dans le Sous, autant qu'à Massa, le recul de l'influence arabe n'est aussi sensible.

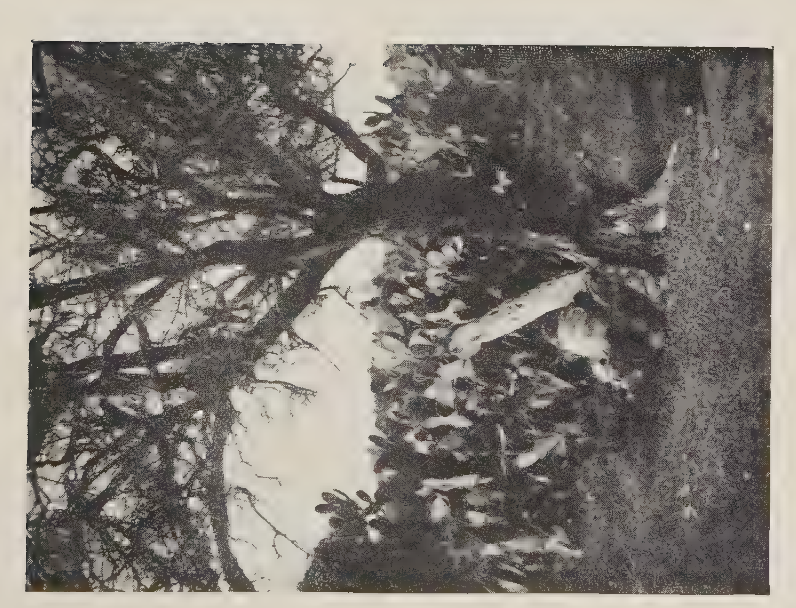
Le vieux ribâṭ établi aux premiers âges par les compagnons du Prophète, et maintenant recouvert par les sables de la mer, nous apparaît comme une image symbolique de l'action du temps sur les entreprises étrangères au pays. L'apport constant des montagnards de l'Anti-Atlas dans ces villages y entretient le vieil esprit berbère, qui tend à interpréter à sa manière ou à modifier, suivant ses tendances naturelles, les institutions et les croyances musulmanes.

Pourtant l'Islâm a fortement marqué son empreinte en ce pays; la loi religieuse est appliquée ici plus rigoureusement qu'ailleurs en





Un vieux culte naturiste.



Un « bajer ».



ce qui concerne la famille; les fondations pieuses sont nombreuses; aux croisées des chemins, des cercles de pierres, ou près des maisons, des pierres plates blanchies à la chaux offrent au passant autant de lieux de prière (*timezellit*, plur. *timzelliwin*).

Sur le chemin des voyageurs, pour faire œuvre pie (*hajer*), on place par charité, au pied d'un arbre, une jarre de terre toujours remplie d'eau fraîche; mais le vieux fond berbère n'est pas loin: à quelques centaines de pas s'élève une pyramide de pierre indiquant un vieux culte naturiste, sous la forme chère aux populations de ce pays.

En indiquant ici quelques légendes de Massa nous trouverons d'autres manifestations de cette tendance spontanée.

Tous les musulmans du Maroc savent bien que c'est des « montagnes de Massa » que doit sortir le Mahdî. La croyance est fort ancienne et Ibn Khaldoûn la raillait déjà. Elle est bien vivante encore... Un mahdi tout proche de nous, El Hiba, vint en 1912 faire consacrer sa dignité au ribâṭ de Massa. Il fut malencontreusement, avec ses compagnons de prière, dispersé par le feu des canons d'un croiseur français, et ce coup ruina pour jamais son prestige dans la région.

Le cycle des légendes populaires de Massa mériterait à lui seul une étude approfondie (1); presque toutes sont groupées autour du thème central de l'Antéchrist que le hadith nous dépeint sous les traits d'un homme borgne (2). L'imagination populaire s'est emparée de ce trait et l'on raconte qu'au moment où résonnera le « tambour de Massa » caché sous les sables du ribâṭ, les Doujjal sortiront du sol, sous la forme de petits nains borgnes et hideux, qui mangeront les moissons et laisseront les hommes mourir de faim. Alors paraîtra le Mahdi et comme on le sait, Sidna ʿAïsa, fils de Marie, qui viendra prier derrière lui.

Les lettrés font bon marché d'une grande partie de ces légendes et il ne manque pas d'esprits forts pour plaisanter les pauvres gens à qui l'on a fait croire que le grondement de la mer dans les roches — le tambour de Massa — serait le signe de l'arrivée du Mahdi. D'autres, moins hardis, réservent leur créance pour les traditions authentiques

(1) R. Basset, *Relation de Sidi Brahim de Massat*, p. 7.
(2) *Sahih* d'El Bokhari. — Traduction Houdas-Marçais, t. II, p. 518.

ou pour les récits merveilleux que la sainteté de ce sol justifie entièrement.

C'est ainsi qui nous retrouvons la légende des prophètes géants ensevelis sur les plages berbères.

« Aux premiers temps de l'Islam, un grand navire à voile vint s'échouer sur le port, à l'entrée de l'oued, poussé par la tempête. Les marins debarquèrent au pied d'une colline alors déserte sur laquelle fut fondé plus tard le saint ribâț de Massa. Ils aperçurent tandis qu'ils cherchaient pour se nourrir, des coquilles dans les rochers, un objet de bois presqu'entièrement couvert par le sable de la mer. Ayant essayé de le dégager ils le trouvèrent d'une prodigieuse longueur : c'était une immense caisse parfaitement fermée. Après de grands efforts, ils parvinrent à l'ouvrir et voici qu'ils y trouvèrent un homme de stature gigantesque revêtu de vêtements magnifiques et paraissant dormir d'un sommeil profond. Saisis de crainte ils écrivirent à Sidi Omar Ben El Khettab, khalife en Orient, en lui rapportant ce qui leur était arrivé. Le khalife leur répondit : « Celui dont vous avez trouvé le corps dans la terre sainte de Massa est le Prophète Daniel — sur lui soit le salut —. Refermez et scellez le coffre dans lequel il repose, il ne vous arrivera aucun mal. » Les marins firent ce qui leur était ordonné. Ils recouvrirent le coffre de sable et à ce moment un chemin s'ouvrit dans la plage au devant de leur vaisseau. Ils s'embarquèrent et quittèrent le pays sains et saufs. »

Un autre nabi d'ailleurs, a fréquenté cette côte privilégiée, c'est Sidi Younes, le Prophète Jonas. Par un heureux hasard, il nous est facile de suivre l'histoire du culte qui lui est rendu, depuis quatre ou cinq siècles peut-être.

Au début du XVI[e] siècle, Léon l'Africain aperçut sur la plage les débris d'une carcasse de baleine que le peuple tenait « comme pour une chose très admirable ». On avait même construit avec les côtes du cétacé « les petites travées d'un temple » près du ribâț, et l'on disait que c'était sur cette plage qu'avait été jeté le prophète « après avoir été transglouty par la baleine (1) ». Le culte de Jonas, ancien

(1) *Description de l'Afrique*. Edit. Scheffer, I p. 169-170. En ce lieu devait aussi se trouver le tombeau de Sidi Bahloul. Cf. El Ya'qoûbî (*Descriptio el Magribi*, édit. de Goeje, p. 2?).

peut-être déjà, était alors dans toute sa splendeur. Léon ajoute avec une pointe hardie de rationalisme, en mettant d'ailleurs par précaution son discours dans la bouche d'un Juif, que des baleines viennent souvent se perdre sur cette côte, fait qui paraît s'expliquer, dit-il, par la présence au large d'écueils sous-marins contre lesquels ces grands cétacés viendraient se déchirer. Quoi qu'il en soit, on nous a rapporté plusieurs cas récents d'échouages de baleines dans cette région.

La disparition du ribâṭ et de son temple sous les sables ne pouvait guère faire oublier le culte rendu à Jonas en un lieu naturellement si favorable à la persistance de la légende. En effet, il existait encore, il y a quelques dizaines d'années dans la Zaouia de Sidi Ouassei, à deux kilomètres de l'entrée de la rivière, un fragment de vertèbre d'un énorme poisson conservé dans un coin de la maqsoura. Cet os, contemporain du débarquement du prophète Jonas, était doué de vertus particulières et l'on venait de loin en détacher quelques fragments afin de pouvoir guérir de toutes les maladies, si bien qu'à la longue, la précieuse relique s'en est allée et qu'on n'en garde plus que le souvenir. Dans un avenir très prochain, la légende de Jonas ne s'attachera plus à Sidi Ouassei (1).

Mais elle restera fixée pour jamais à un autre lieu, en cet endroit où l'on vénère la pierre de Sidi Younes, à deux kilomètres au nord de l'Oued. On y voit une falaise basse en surplomb faite de grès très friable, curieusement percée d'un grand nombre de trous verticaux très profonds et de faible diamètre par l'action des agents naturels. Un morceau de cette falaise, formé d'une table plate et arrondie de quelques mètres de diamètre, s'est détaché sur la plage.

Une pierre percée de trous aussi remarquables ne pouvait rester sans emploi en pays berbère. L'échouage d'une baleine dans le voisinage a fait dire qu'en ce lieu même, le prophète Jonas avait posé le pied à terre, sur cette pierre destinée à commémorer son passage sur le sol de Massa. On peut observer maintenant des tiges de roseau

(1) Sidi Ouassei est actuellement le nom donné au tombeau de Sidi ʿAbd er-Rahman el-Ghondi, mojahid andalou ; près de ce saint est enterré Sidi Moḥammed El-Ḥajj, un saint local qui vivait dans son ermitage guerrier d'Aougdal, à la limite Sud-Est de la tribu des Aït Massa. La Qoubba actuelle a été construite il y a cinquante ans environ. Il ne semble pas possible d'admettre que Sidi Ouassei soit sur l'emplacement de Sidi Behloul.

que les femmes viennent ficher en ex-voto dans les trous verticaux du rocher. D'humbles offrandes de grappes de maïs, quelques poignées d'orge sont déposées sur la pierre plate par des mains pieuses, et les traces de pas qu'on aperçoit de tous côtés sur le sable humide montrent assez le respect qui entoure cet étrange lieu sacré.

On saisit ici sur le vif, dans un raccourci heureux, une tendance naturelle des cultes berbères. D'une part, le mythe religieux de Jonas a été exploité pendant plusieurs siècles par les marabouts arabes et s'est fixé un moment dans un recoin de la zaouia d'un mojahid andalou : mais la durée des reliques n'est pas éternelle et l'Islâm orthodoxe a laissé s'épuiser la précieuse baraka.

Mais pendant ce temps, de l'autre côté du fleuve, les Berbères ont confié la garde de la légende à une pierre remarquable. Presque tous les cultes chez eux finissent par s'attacher à la terre. Le rocher de Jonas est devenu l'occasion d'offrir quelques modestes présents aux maîtres du lieu et l'on peut dire qu'ils oublient maintenant le nabi pour adorer obscurément, avec les jnoun, leur dieu de pierre.

R. Montagne.

Communications

Deuxième note sur quelques armes du musée de Dar Batha à Fès

LES SABRES MAROCAINS

La quantité des sabres qui ornent de leurs panoplies les murs et les rateliers du Musée du Batha est considérable, et il nous a été matériellement impossible de les examiner tous en détail. Cependant de nombreuses unités nous sont passées par les mains et nous ont fourni des renseignements fort intéressants corroborant et complétant ce que nous avions déjà pu voir ailleurs. Nos observations nous ont révélé d'abord que presque toutes les armes employées dans l'Empire Fortuné ont été importées de l'étranger. L'industrie locale semble n'avoir pour ainsi dire pas produit de sabres, et cela est surprenant de la part d'un peuple qui aurait dû rapporter d'Espagne des notions étendues de métallurgie. Dès les temps protohistoriques en effet les aciers d'Iberie étaient fort recherchés. Cette suprématie dans la fabrication des glaives se maintint à l'époque romaine et, dans les temps modernes, les « Tolède » restèrent fameux.

Malgré les leçons des maîtres espagnols, le maallem maure paraît avoir peu fabriqué de grandes lames, en dehors des serpes de guerre, sortes de fauchards à manche court, curieux échantillons de l'armement marocain, encore en usage en 1907, en 1908, voire en 1912.

Si l'industrie locale s'est presqu'exclusivement cantonnée dans le forgeage des koumias droites, ou courbes, ce n'est pas par impuissance; les serpes de guerre, aussi longues que des sabres, le prouvent surabondamment ainsi d'ailleurs que l'existence de quelques lames de *sekkin* incontestablement locales. La cause en est sans doute dans la facilité avec laquelle des lames étrangères d'excellente qualité pouvaient être fournies à des prix avantageux.

Les sabres marocains se subdivisent en deux types principaux, l'un archaïque, l'autre moderne, très différents. Mais à quelque classe qu'ils appartiennent, ils ont une physionomie très caractéristique avec leur fer

légèrement courbe (le genre droit connu en Algérie sous le nom de flissa

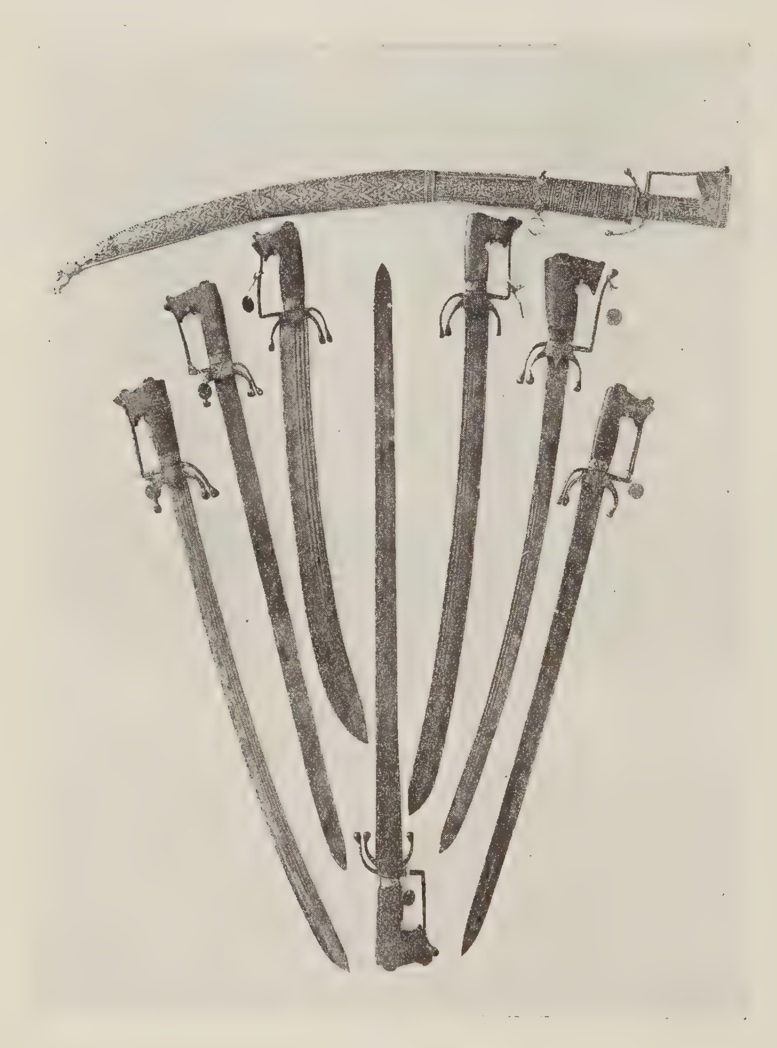


Fig. 1.

En haut : Sabre algérien en argent (pièce de comparaison).
En pal : N° 144. — Sabre droit, type flissa.
A droite, de haut en bas :
N° 105. — Sabre maquillé.
N° 72. — Lame espagnole fabriquée pour le Maroc.
N° 177. — Lame européenne, non fabriquée pour le Maroc, mais utilisée dans le pays.
A gauche, de haut en bas :
N° 60. — Faux Bagdad.
N° 76. — Lame anglaise fabriquée pour le Maroc.
N° 187. — Beau Bagdad.

étant peu représenté ici) et leur garde si différente, en apparence, des montures européennes ou asiatiques.

La poignée archaïque semble s'être peu répandue, sauf peut-être au Sud, hors des frontières du Maroc.

La garde moderne au contraire s'est beaucoup diffusée vers l'Est. Elle se trouve en Algérie, comme le montre la figure 1 (en haut), qui reproduit un sabre ayant appartenu à l'un des Khalifas de l'émir Abd-el-Kader. Cette pièce a figuré dans une exposition rétrospective à Alger, en 1905, et fait aujourd'hui partie d'une collection particulière.

* * *

Le sabre archaïque est petit ($0^m,70$ à $0^m,85$). La poignée peu développée ($0^m,10$ environ) est en bois, en corne ou en os. Elle est fixée à la soie par un rivetage latéral ou par des tenons et ne comporte pas d'autre garde que son propre élargissement à la naissance de la lame, tandis qu'à l'autre extrémité un second épanouissement constitue le pommeau. C'est là une emmanchure très primitive à laquelle des dessins géométriques grossiers (gorges parallèles, cercles centrés d'un point, losanges, chevrons, etc.) contribuent à donner un aspect barbare.

Les parties élargies sont souvent renforcées et serties de bandes de métal qui maintiennent l'adhérence des deux plaquettes formant le corps de la poignée, autour de la soie large et plate. Cette soie ne dépasse jamais le pommeau. Elle est d'une seule venue avec la lame.

Celle-ci est courte ($0^m,60$ à $0^m,75$), relativement large à sa base ($0^m,03$ à $0^m,04$); elle s'effile régulièrement et se termine en pointe très aiguë. C'est une sorte de coutelas. Sa courbure n'a rien d'exagéré, sa cambrure est élégante. Ses plats se subdivisent en deux parties presqu'égales. L'une qui se trouve près du tranchant est lisse, l'autre, avoisinant le dos, se creuse de trois ou quatre gouttières partant de la poignée pour aboutir à huit ou dix centimètres de la pointe, aux abords de laquelle le fer est entièrement uni.

D'excellent acier, flexible et résistant, ces lames sont généralement importées d'Espagne, parfois du Levant. Nous n'en connaissons pas de fabrication locale.

Nous espérions rencontrer parmi elles quelques beaux Damas anciens en deux parties accolées. Notre attente a été déçue.

Les sabres de type archaïque sont peu nombreux. Le Musée n'en possède que quelques-uns. Sans être similaires aux modèles du Levant, ils leur sont apparentés par leur allure générale et ont avec eux, si l'on peut dire, « un air de famille ».

Le type ancien s'est maintenu un certain temps à côté de la forme moderne et le fait qu'un *sif* présente les caractéristiques que nous venons

d'exposer n'établit pas fatalement qu'il date du XVIIe ou du XVIIIe siècle. Nous ne parlons pas des âges antérieurs dont rien ne nous reste, au Maroc du moins. Qu'est devenu l'armement des chevaliers sarrazins? Où sont les adargues moresques si originales et si élégantes? Où sont les casques à nasal et à chappe de mailles, les haches d'acier, les hauberts à chaînons rivés? Tous ces harnois ont été perdus. C'est grand dommage, car les échantillons superbes, mais trop rares, que possèdent les collections européennes et, en particulier, l'Armeria Reale, de Madrid, sont bien faits pour nous donner le regret de notre indigence en la matière.

*
* *

Les sabres du type récent sont tout différents des anciens. Ils n'ont peut-être avec eux d'autre point de contact que les nervures de la lame; encore cette particularité n'est-elle pas constante. Leur garde et leur fusée n'ont rien de commun avec la poignée archaïque. Quoique plus courts que les sabres français, ils sont de dimensions supérieures à celles de leurs devanciers.

Le type actuel ne remonte pas au delà du XVIIIe siècle. Des dates inscrites sur de nombreuses pièces importées d'Europe, il est possible d'inférer qu'il s'est développé surtout au début du XIXe siècle.

La provenance des lames nous permet de diviser ces armes en trois classes. La première, celle qui contient de beaucoup le plus grand nombre de pièces, est caractérisée par des lames européennes montées, ici, avec des gardes du pays. Ces lames sont courbes, de taille moyenne ($0^m,65$ à $0^m,70$, soie non comprise) et probablement faites spécialement pour le Maroc. On observe en effet chez elles, que leur provenance soit anglaise ou, surtout, espagnole, des ressemblances qui ne sont certainement pas fortuites. N'étaient les marques, le lieu d'origine serait souvent impossible à déterminer. De bon acier, très souples, elles sont garnies de gorges et de nervures sur les plats, plus près du dos que du tranchant. Le modèle dont elles procèdent est probablement né à Damas, car, sans avoir la forme de cimeterres, elles conservent un cachet évidemment oriental.

A côté de ces lames, d'autres, que nous rangeons dans la même série, parce qu'elles sont également européennes, ont été employées par les armuriers marocains, bien que non fabriquées pour le pays. Elles sont arrivées jusqu'ici, par hasard, et elles ont été utilisées, leur taille et leur courbure entrant à peu près dans le gabarit courant. Il va sans dire que ces spécimens sont de modèles très variés; ils sont souvent privés de gorges sur les plats.

La seconde catégorie comprend les armes des ateliers locaux. Rigides, de mauvais acier, voire de fer, elles sont fort rares et nous n'en avons, en dix ans de séjour au Maroc, rencontré que quelques-unes d'origine absolument certaine. D'autres, douteuses, nous ont parfois été présentées. C'étaient, croyons-nous, plutôt des lames détrempées et rabattues pour les mettre au goût du pays, que des produits de l'industrie marocaine. Un peu moins larges, mais plus longues que celles du type archaïque, elles avaient, comme ces dernières, une pointe aiguë. Les nervures parallèles au dos existaient sur quelques exemplaires et faisaient défaut sur d'autres.

La troisième catégorie, de toutes la plus intéressante, est composée de superbes lames d'Orient marquées du sceau rond de Bagdad, Damas semblant avoir peu fourni au Maroc. D'une courbure légère, quoique bien galbée, elles ont une taille supérieure à celle des deux autres espèces (environ $0^{m},80$, soie non comprise). Elles se renflent légèrement en approchant de leur extrémité, sans prendre pour cela la forme des yatagans, dont la pointe est obtenue, après élargissement de la lame dans son tiers supérieur, par rabattement concave du dos sur le tranchant.

Un échantillon type, mensuré, présentait les largeurs suivantes : près de la garde, $0^{m},023$; début du dernier tiers, $0^{m},031$.

Le renflement persiste jusqu'à un ou deux centimètres de la pointe qui, n'ayant pas la place de se développer, se trouve fatalement camuse, formée qu'elle est par double rabattement en ogive du dos et du tranchant.

Nous sommes en présence d'une arme de taille et non d'estoc, souple et résistante, capable de porter des coups violents sans se fausser, véritable outil de cavalier. Les gouttes et nervures des plats, non plus placées près du dos, mais presque médianes, font ressort et augmentent la flexibilité de la lame, comme sa solidité.

Ce sont là pièces de luxe, le plus souvent montées sur des gardes richement damasquinées d'or ou d'argent et, sans doute, réservées à des personnages d'importance.

Devant la faveur dont jouissaient les lames d'Orient au Maroc, les armuriers espagnols se sont appliqués à les contrefaire. Ils y ont parfois admirablement réussi, mais le plus souvent, les imitations sont restées bien inférieures au modèle; trop larges et trop courtes, elles manquent de ligne. Ce sont de véritables couperets, comme le montre la photographie que nous en donnons. La pointe est presque toujours constituée non de deux arcs harmonieux produits par recoupement du dos et du tranchant, mais par rabattement du second seulement. Ce détail à lui seul permettrait, dans bien des cas, de déceler l'origine. Les gouttières placées tout contre le dos sont peu nombreuses et assez mal venues. Parfois, elles se réduisent à une seule faiblement indiquée.

*
* *

A quelque classe qu'appartienne la lame, la garde, dans les sabres modernes, reste toujours d'un modèle uniforme dont la physionomie assez spéciale déroute, dès l'abord, quiconque cherche à en pénétrer l'origine. Elle semble, *a priori*, absolument originale et sans lien avec aucune autre forme connue, mais ce n'est là qu'une illusion, ainsi que nous allons tenter de l'établir.

Notons d'abord que la petitesse des poignées est généralement admise comme la caractéristique des armes de main orientales. Or, si la fusée archaïque est très courte (ce qui fournit une indication quant à son origine), et ne dépasse pas $0^{m},10$, élargissements supérieur et inférieur compris, la garde moderne atteint $0^{m},15$ à $0^{m},17$. Nous trouvons, dans cette différence fondamentale, l'indice très net d'une dualité d'ascendance.

De quoi se compose la garde moderne? Son type est constant au Maroc et même en Algérie. Elle comprend, outre la fusée et le pommeau, dont nous parlerons plus tard, une branche qui, partant du pommeau, à l'avant duquel elle forme un bouton par repliement extérieur, descend parallèlement à la fusée, se coude à angle droit, constitue une sorte de croisette réduite ornée de plats au raccordement de la lame et de la poignée et se termine à la face postérieure par un quillon recourbé vers la pointe.

Dans le même plan que ce quillon, plan qui est également celui de la lame, deux autres quillons secondaires, arqués, se détachent de la croisette et semblent vouloir saisir le dos et le tranchant de la lame dans la pince qu'ils ébauchent. Le quillon dorsal double absolument le quillon normal, auquel il est accolé de très près. Cette forme bizarre ne répond à aucune conception rationnelle et n'assure que très imparfaitement la protection de la main. Si la branche couvre en partie les doigts, en avant, et si le quillon normal peut encore remplir un office de défense en arrière, les deux côtés du poing sont facilement vulnérables à droite comme à gauche. Ce danger eût été réduit par déplacement des quillons secondaires du plan parallèle au tranchant au plan perpendiculaire. Ainsi seraient arrêtés tous les coups dits « coulés ». Mais ce dispositif n'a pas été adopté, et le rôle de la pince supplémentaire est nul au point de vue défensif. L'inutilité du quillon dorsal qui double le quillon normal est tellement évidente que, dans bien des cas, l'un d'eux a été supprimé. Pour des causes de symétrie, c'est alors le quillon normal qui est sacrifié.

Ce n'est cependant pas un souci d'élégance qui a fait pousser ces deux antennes parasites, alourdissant plutôt qu'elles ne l'ornent, la garde maro-

caine. Les sabres turcs et syriens en sont dépourvus et leur silhouette est bien plus esthétiquement dégagée. Le but visé serait-il donc de saisir la lame de l'adversaire et de la briser? Le guerrier maghrebin aurait-il adopté ces appendices comme l'escrimeur du XVIe siècle avait muni sa rapière de quillons allongés? Certes non, car le fer ennemi ne saurait,

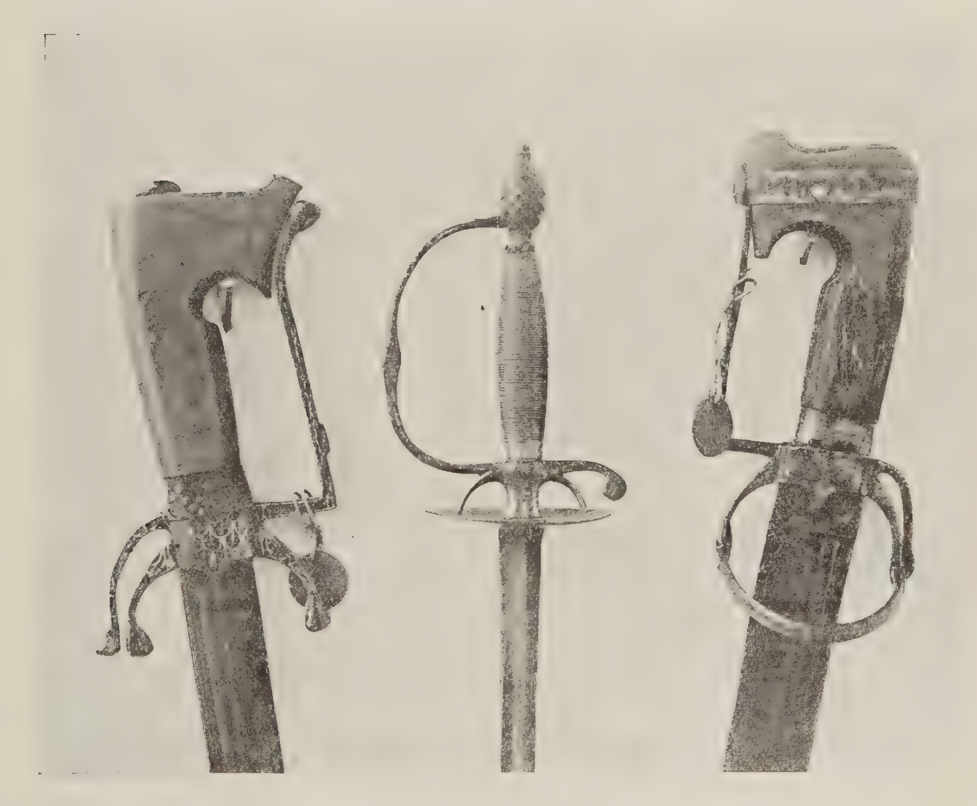


Fig. 2. — Gardes.

Au milieu : Épée européenne du XVIIIe siècle.
A droite : Garde marocaine conservant un rudiment de coquille sous forme d'une pièce réunissant les deux quillons secondaires.
A gauche : Garde marocaine courante.

à moins d'un hasard exceptionnel, venir se placer en position favorable, et d'ailleurs, par leur largeur, leur souplesse et leur solidité, les lames en usage dans ce pays bravent l'effort que pourrait produire sur elles la simple torsion d'un poignet.

La raison, à notre avis, est simple. Ainsi que nous l'avons exposé, la garde moderne ne remonte pas au delà du XVIIIe siècle. Or, il suffit de la rapprocher, comme le fait notre photographie (fig. 2) des gardes d'épées

européennes de cette époque pour que l'analogie, et même la similitude des deux objets, sautent aux yeux. Ici, comme en d'autres domaines, l'ouvrier arabe-berbère a subi l'influence extérieure et a plagié, sans bien les comprendre, des modèles étrangers. Il a adopté le « comment » de la garde européenne sans en saisir le « pourquoi » et en a réalisé une copie à la fois servile et déformée. Ne possédant pas le tour de main nécessaire pour exécuter une branche régulièrement courbe, il l'a tordue à angle droit, procédé plus facile et plus rapide. Il a conservé la partie médiane et le quillon. Puis il s'est trouvé en face de la lunette qui, sous la coquille, permet à l'escrimeur maniant l'épée de tenir fortement celle-ci en passant un doigt ou deux dans le pas d'âne. Sans observer qu'avec un sabre ce mode de préhension est impossible, le forgeron maghrebin a reproduit la lunette devenue une paire de quillons supplémentaires — mais il n'a pu adapter la coquille à sa lame, dont la forme ne s'y prêtait pas. L'absence de cette pièce essentielle a dénaturé complètement l'ensemble jusqu'à le rendre méconnaissable. Toutefois, il reste encore sporadiquement, dans quelques échantilons, un rudiment dégénéré de l'organe protecteur. C'est une pièce de fer, en arc de cercle, qui réunit les extrémités des deux quillons secondaires et forme, à droite, couverture pour la main. Il y a là évidement de la coquille, comme dans le « huit » qui constitue la garde de nos fleurets de salles et qui est, lui aussi, issu de la même coquille d'épée du XVIII[e] siècle.

Jamais l'usage de l'arc de cercle réunissant les quillons ne se généralisa, et le plus souvent il disparut, emportant avec lui tout souvenir du dispositif qui lui avait donné naissance. Malgré cette amputation, l'artisan marocain fut satisfait de son œuvre et s'y tint sans chercher à la modifier ou à la compléter. Il a seulement enjolivé sa trouvaille de damasquines d'un très heureux effet décoratif, habillant branche et quillons de guirlandes d'or et d'argent, gravant de fleurs stylisées les plats ainsi que la virole qui garnit le bout de la fusée. Parfois des dessins géométriques capricieux ou des inscriptions d'un travail soigné remplacent fleurs et guirlandes.

Sur quelques pièces, le milieu de la branche montante s'écussonne d'un bouton rond ou allongé, damasquiné comme le reste de l'objet dont il complète l'ensemble ornemental.

L'étude de ces gravures et de ces incrustations relève plutôt d'un travail sur l'art indigène que d'un essai de la nature de celui-ci. Nous ne l'entamerons donc pas, laissant à de plus qualifiés le soin de l'aborder.

*
* *

La poignée, qui complète la garde, est d'une seule pièce comprenant la fusée et le pommeau faisant ensemble un angle droit (décidément affectionné par les armuriers de ce pays) et formant, par-dessous, un point d'appui pour la main. Le pommeau se prolonge vers l'avant jusqu'à la branche à laquelle il s'appuie, en un large épanouissement, mais sans s'y fixer. Accidentellement une sorte de bride métallique rivée au pommeau maintient la branche appliquée contre l'épanouissement, mais c'est dans la plupart des cas le résultat d'une réparation et très exceptionnellement seulement le dispositif primitif.

La poignée est de corne, quelquefois, mais presque jamais de bois. Dans les armes de luxe, c'est la corne blonde de buffle soigneusement polie, qui, ajoutant la note ambrée de son grain translucide à la dorure de la damasquine, contribue à former un ensemble somptueux. Dans les échantillons plus modestes, le bœuf, voire l'humble vache du troupeau bédouin, sont mis à contribution. On nous a parlé de spécimens en corne de rhinocéros. Nous n'en avons jamais vu, et ceux qu'on nous a présentés comme tels, nous ont paru n'être en réalité que du buffle.

La fusée se raccorde à la garde par une virole métallique, plutôt ornement que pièce d'ajustage. Cette fusée est bien en main et assure une prise solide. Elle est percée, dans toute sa longueur, d'un canal que traverse la fine soie quadrangulaire, rivée sur le pommeau, comme dans les épées d'Europe, mais faisant sur celui-ci une saillie de quelques millimètres. Le rivetage latéral archaïque est ici remplacé par un rivetage terminal. Près du point de transformation de la poignée en pommeau, une échancrure sert de logement au petit doigt.

La forme générale de cette emmanchure est fort ancienne. Elle a pu se conserver dans quelque coin perdu de la montagne berbère depuis les temps les plus reculés, ou être réintroduite il y a un siècle et demi environ. Son prototype nous paraît être la garde de certaines épées « à lame ondulée » du second âge du fer, proches parentes de la μαχαίρα grecque : ainsi celle que l'on a trouvée à Cabrera de Mataro, province de Barcelone (Espagne). La ressemblance de sa poignée avec celle que nous étudions ici, est troublante. L'adoption d'une garde métallique à branche montante a nécessairement amené le raccourcissement de la partie en crosse, laquelle, si on la coupe sous le renflement extérieur qu'elle porte, se rapproche singulièrement de ce que nous observons dans les sabres indigènes. Un redressement léger de la forme arrondie et sa transformation en angle droit suffit ensuite pour donner la silhouette de la garde marocaine. Nous retrouvons jusqu'à l'échancrure destinée à l'auriculaire!

Nous pensons que ce type protohistorique a, par une filiation plus ou moins directe, donné naissance à la poignée locale. Cette hypothèse est corroborée par la forme nettement intermédiaire d'un petit sabre tout en fer, portant des dessins berbères, que le capitaine Martel, du 10e Groupe d'Artillerie, a découvert dans la montagne.

*
* *

Il resterait, pour compléter cet exposé, à étudier les marques apposées sur beaucoup de lames, mais, privés de documentation, nous n'avons pu identifier les poinçons qui indiquent le nom des armuriers et les lieux exacts de fabrication. Un répertoire semblable à celui du Musée de l'Armée nous eût été d'un grand secours, mais Fès ne saurait prétendre à en posséder un. A part quelques noms inscrits en toutes lettres, quelques signes et monogrammes connus de nous et qui situent le point d'origine, nous manquons de données précises. Le lecteur nous excusera de ne pouvoir l'éclairer entièrement. Toutefois, il nous a été souvent possible de déterminer sinon la ville, du moins le pays de production.

Parmi les marques apposées sur les sabres du Musée, il en est une qui a retenu notre attention par sa fréquence et sa netteté. C'est une sorte de croissant garni de dentelures sur sa partie convexe. Ce poinçon nous était inconnu jusqu'ici. Il se retrouve sur des armes d'origines très diverses, espagnole, anglaise, syrienne. Renseignements pris auprès d'indigènes, ce serait un signe spécial apposé par le makhzen sur des sabres importés pour son compte. Il est à noter que nous n'avons pas retrouvé ce croissant sur des koumias de fabrication marocaine, alors qu'il figure sur des poignards venus de l'étranger. Ce fait semble corroborer l'explication fournie (1). Si la marque manque sur certains sabres, c'est sans doute que ceux-ci n'ont pas été achetés pour le gouvernement ou qu'ils ont été introduits dans le pays en dehors de son contrôle, par prise de guerre ou par contrebande.

La marque makhzen semble avoir été en usage avant Moulay Hassan. Nous pensons qu'elle a dû disparaître sous Moulay Abd el-Aziz.

*
* *

Pour clore cette étude et citer des exemples, nous allons passer rapidement en revue diverses pièces du musée, les unes prises au hasard, les autres choisies parmi les objets dignes de remarque (voir les figures).

(1) Cependant cette marque se trouve en guirlandes ornementales sur une serpe de guerre de fabrication certainement marocaine.

Les armes n'étant pas rangées dans les collections d'après leur numéro, nous n'avons pas reclassé les échantillons et les présentons dans l'ordre où nous les avons examinés.

Le n° 60 est un de ces faux Bagdad mastocs et courtauds dont nous avons parlé; mais il porte la marque « Nueva Grenada 1845 ». La lame, sans la soie, mesure $0^m,65$. Garde comprise, la longueur totale est de $0^m,735$. La largeur au talon est de $0^m,045$; elle atteint $0^m,05$ à huit centimètres de la pointe. Les plats sont marqués de trous gouttières placées tout contre le dos et s'arrêtant à $0^m,22$ de la pointe. Elles sont donc bien plus courtes que dans les vrais Bagdad.

Le n° 131 est le seul échantillon archaïque que nous présenterons ici. Sa lame est tolédane comme le prouvent les six croix trêflées séparées trois et trois par un croissant, le tout gravé sur les plats. Les lettres O. N. D. N. D. N. D. sont inscrites dans les gorges.

Le n° 75 est de type moderne à lame espagnole. Marques : Une étoile, une croix de Malte. L L N O.

Les n°s 72 et 34 portent des lames rappelant les vrais Bagdad mais dont l'origine espagnole est décelée par le soleil qui les timbre.

Le n° 38 rappelle le 75. Sa lame a $0^m,88$, garde non comprise. Celle-ci est damasquinée. Les gorges de la lame ont été dorées jadis.

Le n° 88 porte sur sa lame, à droite, *Ferrera*, à gauche *Andréa*.

N° 130. Garde damasquinée. Lame de Bagdad poinconnée de la marque circulaire ordinaire surmontée d'une seconde marque en forme de large croissant renversé assez mal venue et illisible. Fusée de corne soigneusement polie. Belle pièce.

N° 19. Marque . Andréa Ferrera, du côté gauche seulement.

N° 96. Marque : London.

N° 92. Jolie garde damasquinée. La lame n'a pas été fabriquée pour le Maroc, c'est celle d'un sabre de cavalerie légère européenne. De l'inscripcription qui permettrait d'en déterminer l'origine, il ne reste que des traces illisibles.

Le n° 39 rappelle, en plus long, le 60. Marque : Un chien debout. Date : 1842. Une seule gouttière, peu prononcée, près du dos. Pas de renflement au 3e tiers de la lame Largeur constante $0^m,04$. Longueur sans la soie $0^m,705$. Longueur totale 0^m865.

N° 84. Lame européenne. Marque : Ninim.

Le n° 202 est une pièce de choix à garde damasquinée d'argent et à laine de Bagdad. Elle porte un second poinçon, peut-être makhzen, car il figure sur des lames d'origines diverses, constitué par un rond que deux croissants accolent comme des cornes en haut et en bas. La longueur totale de l'arme est de $0^m,93$.

Le n° 187 nous a longtemps intrigué. Au premier examen nous avions

relevé sur sa lame, à droite la firme ronde de Bagdad , à gauche un écusson européen surmonté d'une couronne, assez profondément gravé mais mal

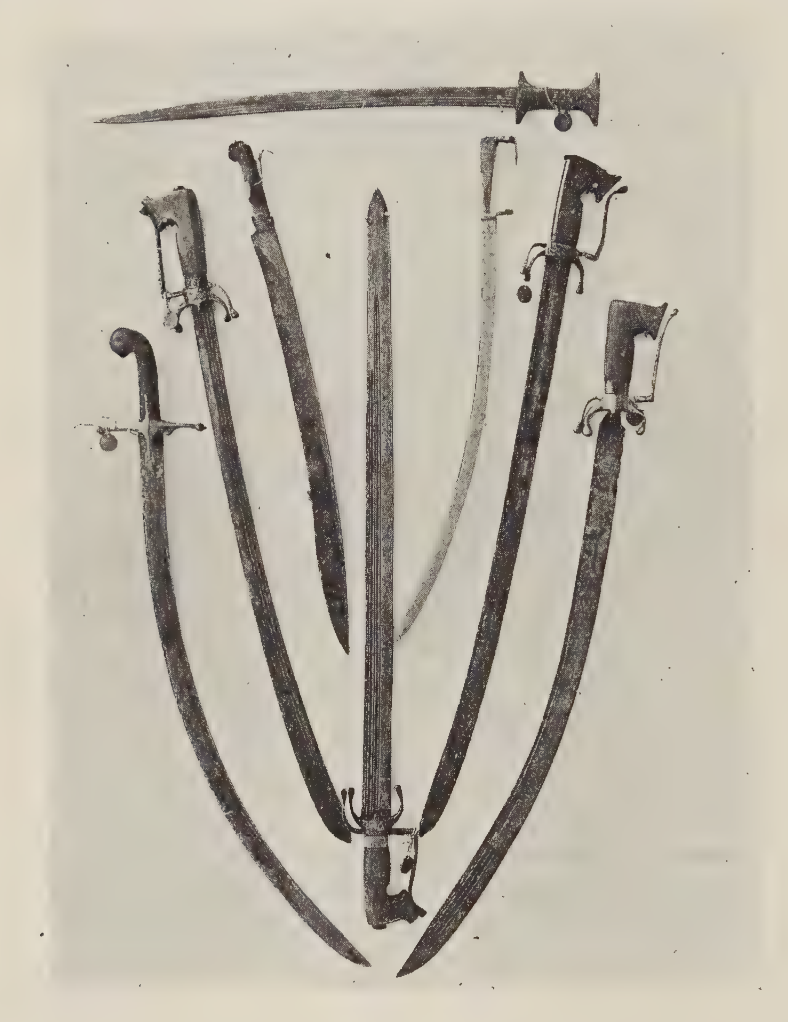


Fig. 3.

En haut : N° 131. — Sabre archaïque.
En pal : N° 106.
A droite, de haut en bas :
Petit sabre berbère. tout en fer, d'une seule pièce (appartenant au capitaine Martel).
N°s 181 et 179. — Lames de Damas.
A gauche, de haut en bas :
N° 153. — Sabre oriental (pièce de comparaison).
N° 161. — Sabre de Badgad, lame damasquinée.
N° 150. — Sabre oriental (pièce de comparaison).

venu et très confus. Cette dualité de marques était étrange. A force de retourner l'arme dans tous les sens, nous avons fini par constater que le psudo-

écu était en réalité un poinçon arabe rectangulaire, à appendice trifolié donnant l'illusion d'une couronne. Quelques lettres seulement sont, nous ne dirons pas visibles, mais perceptibles dans le cartouche. Le n° 187 est l'un des plus beaux sabres du Musée. Sa garde damasquinée d'or est d'une grande richesse, les quillons sont ornés de rinceaux, la virole et les plats de fleurs stylisées. Une inscription délicatement ouvrée se développe sur la branche. Si Tahar Maoui, Interprète en Chef des Services Municipaux de Fès, qui a bien voulu nous prêter son concours pour relever et traduire les inscriptions dont nous parlerons plus loin, ne considère pas celle-ci comme arabe. La fusée est en superbe corne blonde soigneusement polie. La lame, mesure, soie non comprise, $0^{m},75$, sa largeur au talon est de $0^{m},034$ et, à $0^{m},10$ de la pointe, de $0^{m},036$. La longueur totale de l'arme, garde comprise, atteint $0^{m},93$.

Le n° 132 est aussi riche et aussi intéressant que le précédent dont il ne diffère guère que par l'absence de l'inscription — remplacée par un rinceau — sur la branche montante et de la marque rectangulaire sur la lame.

N° 173. Lame européenne portant deux inscriptions superposées et illisibles.

L'ancien possesseur du 105, trop pauvre pour se payer une arme de luxe, a soigneusement maquillé son sabre. Afin d'en accentuer la ressemblance avec les aciers syriens, son propriétaire en a limé le dos, assez maladroitement d'ailleurs, pour singer la pointe ogivale caractéristique. Il a toutefois oublié de faire disparaître les marques, lune, soleil, dexetère armé sortant d'un nuage, qui dénoncent l'origine tolédane. La poignée est en mauvaise corne de bœuf, pleine de défauts, mais soigneusement polie. La garde n'est pas damasquinée. La soie est rivée sur le pommeau au moyen d'une mouzouna formant coussinet.

Le n° 183 est malhabilement gravé dans les gorges du chiffre.

0.30 — 30 — 30 — 30 — 30 — 30
0.30 — 30 — 30 — 30 — 30 — 30

Sur l'une des faces le O initial est remplacé par un C. La lame est européenne comme l'indique la marque : un cartouche en losange contenant une R et une étoile. Lame du type fabriqué pour le Maroc.

Le n° 199 porte deux inscriptions qui, comme toutes celles qui sont gravées sur des armes, est une allusion directe à la Guerre Sainte. Les inscriptions sont généralement des versets ou fragments de versets du Coran ayant la valeur d'amulettes et conférant aux sabres qui en sont revêtus une puissance magique invincible.

Côté droit :

نعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر الآية

Que Dieu nous préserve contre Satan le Maudit. Au Nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux. Nous t'avons donné le Kaouthar (*fleuve du Paradis*). Certes celui qui te hait est maudit. La Vérité est celle qui émane de Dieu notre maître, le Très Puissant. Prie pour ton Dieu et immole des victimes.

Côté gauche :

— تعوّذ — بسملة — قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد الآية

Que Dieu nous préserve contre Satan le Maudit. Au Nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux. Dis que Dieu est l'unique à qui on doit s'adresser. Il n'a pas enfanté et n'a pas été engendré, et nul ne peut l'égaler. La Vérité est celle qui émane de Dieu notre maître, le Très Puissant.

Les nos 144 *et* 194 sont deux représentants du sabre droit rare au Maroc. Ils sont identiques et probablement de fabrication algérienne. Plus longs que les sabres courbes, ils possèdent un large talon et vont s'amincissant progressivement vers la pointe qui, cependant se termine en ogive par brusque rabattement des deux tranchants. (Cette arme n'a pas de dos). Longueur totale $1^{m},05$, largeur au talon $0^{m},04$ et à $0^{m},10$ de la pointe $0^{m},03$. Larges dépressions médianes.

Le n° 159 est monté avec une lame espagnole imitant parfaitement le Bagdad.

Le n° 202 est une belle pièce. Sa garde damasquinée s'écussonne d'un bouton rond sur la branche. Dans le 161 le bouton est de forme allongée.

Le n° 65 porte, sur la garde, une inscription en incrustation d'or qui n'a pu être déchiffrée.

N° 176. Lame de cavalerie européenne à inscription gothique.

N° 121. Marque : Fabrica Nl de Toledo — Anno 1849.

Le n° 125 porte sur la lame :

سيكفيكم الله وهو السميع العليم نصر من الله وفتح قريب وبشر المومنين كهيعص حمعسق

Dieu vous suffit. Il entend et sait tout.

(*Cette formule est généralement employée contre le mauvais œil et les sortilèges de l'ennemi.*)

Aide de Dieu et conquête immédiate! Annonce la bonne nouvelle aux Musulmans!

Kaf — Ha — Ya — Aïn — Çad — Ha — Mim — Aïn — Sin — Qaf

(*Lettre isolée ainsi qu'il s'en trouve dans le Coran.*)

N° 172. Lame de cavalerie européenne.

Le n° 150 montre une lame de Damas intéressante. Très courbe et rigide,

aussi grande que celle des sabres de la cavalerie française, elle jure avec la garde marocaine dont elle est affublée et qui n'a pu être ajustée à la soie. La pointe est ogivale, après renflement au dernier tiers. Sur les plats des inscriptions jadis dorées. Les mots suivants y sont gravés de haut en bas :

لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

« Il n'y a de volonté et de puissance qu'en Dieu, le Très Haut, le Très Grand. »

Des ondulations ornent sur quelques centimètres le tranchant auprès de ce qui devrait être la naissance de la garde.

Le n° 181 est également un Damas; plus petit que le précédent et moins arqué. Il porte une inscription coufique.

Le n° 106 est un Bagdad droit, large de 0m,045 à la base et s'effilant jusqu'à la pointe, qui est aiguë. Cette arme, contrairement à ce que nous avons vu pour les n°s 144 et 194, comporte un dos, près duquel s'étendent deux grosses et trois petites gorges qui s'arrêtent aux 2/3 de la longueur de la lame, laissant lisse l'espace situé près de la pointe.

Le n° 12 comporte la pièce de fer (d'ailleurs faussée) que nous avons présentée comme le reste atrophié d'une coquille. C'est l'un des deux seuls échantillons de ce modèle que possède le Musée.

Les n°s 179 et 53, sabres turc et arabe du Hidjaz, sont donnés à titre de comparaison.

P. de Vigy.



Bibliographie

Sitte und Recht in Nordafrika (*Quellen zur ethnologischen Rechtsforschung von Nordafrika, Asien und Australien*, t. I), Stuttgart (Ferdinand Enke), 1923, in-8, XLII-441 p.

L'histoire de ce volume est assez curieuse. Dans la dernière année de la guerre, quelques sociologues allemands songèrent, avec l'appui des autorités officielles, à utiliser comme informateurs, pour des recherches scientifiques, leurs prisonniers de guerre d'origine indigène. L'enquête fut menée simultanément auprès d'Africains du Nord, Arabes et Berbères, et de gens venant du Caucase, de l'Inde, et même d'Australie. Les résultats ont été consignés en deux volumes : le premier est consacré à l'Afrique du Nord, le second aux autres régions étudiées. Il s'en faut de beaucoup, cependant, que ces deux volumes épuisent les matériaux rassemblés ; la dureté des temps a obligé à faire un choix. C'est ainsi que, sur une trentaine d'enquêtes relatives à l'Afrique du Nord, sept seulement, les plus intéressantes, ont trouvé place dans le présent volume. Trois portent sur des tribus du Sud marocain : Ida-ou-Zal et Ida-ou-Ziki du Sous, et Todgha ; une sur les Oulad Naïl d'Algérie ; trois enfin sur les populations tunisiennes : deux sur les Hamama au Nord-Est de Gafsa, et une sur les Oulad Saʿïd entre Sousse et Qairouan. Le reste paraîtra petit à petit dans la *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*.

Ces enquêtes ont été faites par M. Ubach, sociologue, et M. Rackow, qui servait d'interprète averti ; en outre, MM. Kampffmeyer et Stumme, dont on connaît les travaux sur les dialectes nord-africains, ont apporté leur collaboration, l'un pour l'arabe, et l'autre pour le berbère.

Le travail a été mené de façon fort scientifique. Le dessein de l'enquête est avant tout d'apporter une contribution à l'histoire du droit. Mais les auteurs ont fort bien compris que lorsqu'il s'agit de populations peu évoluées, le droit n'existe pas en soi : la vie sociale forme un bloc indifférencié qu'il faut étudier dans son ensemble. On ne peut juger de la valeur réelle d'un qanoûn berbère qu'à la condition de connaître exactement le milieu auquel il s'applique. Cela saute aux yeux, pour peu que l'on ait quelque teinture d'ethnographie ; mais les juristes sont rarement ethnographes, et ne peuvent aisément se défaire, devant un droit aussi primitif, des conceptions qui valent pour les nations modernes. Abstraire ces textes juridiques élémentaires de l'ensemble des institu-

tions, revient à les momifier. Or, c'est là une question d'intérêt primordial dans l'Afrique du Nord : on commence heureusement à s'en rendre compte.

A cet égard, le questionnaire qui a servi de base à la présente enquête peut paraître encore trop restrictif. S'il s'attache longuement à décrire l'organisation familiale et sociale, il laisse de côté, assez arbitrairement, des groupes de faits de premier ordre. Ainsi une grande partie des cérémonies et des rites agraires, qui appartiennent beaucoup plus à la vie collective du groupe qu'à la vie individuelle ; ou encore presque tout l'ensemble de la vie religieuse, si étroitement liée à la vie sociale.

En ce qui concerne spécialement les enquêtes marocaines, nous ne trouvons pas chez les Ida-ou-Zal, ni chez les Ida-ou-Ziki, de faits importants et qui soient aujourd'hui pour nous complètement nouveaux. Mais un certain nombre d'observations de détail ne sont pas négligeables. Peut-être les informateurs auraient-ils pu insister davantage sur les diverses cérémonies de l'enfance ; ils ne semblent pas avoir aperçu toute la valeur sociale de la fête du quarantième jour ou de la circoncision. Par contre, on trouvera une fort intéressante étude sur l'exploitation des sources salées chez les Ida-ou-Ziki.

L'enquête sur le Todgha a une autre portée. Par un exemple typique, elle montre quelle est l'organisation de la cité. Election d'un chef annuel, l'*amghar*, qui nomme lui-même la jmâʿa, annuelle également, à raison d'un membre par famille ; et l'on voit les attributions respectives de chacune de ces autorités. L'on aperçoit une fois de plus que la jmâʿa n'est en aucun cas un organisme judiciaire : fait mis en lumière depuis peu seulement, et surtout dans les études publiées dans cette *Revue* par MM. Milliot et Bruno, mais qu'il importe absolument de connaître à l'heure où la justice berbère s'organise au Maroc. Il existe un *qanoûn*, mais ses prescriptions envisagent seulement les principaux des délits qui peuvent survenir, et l'*amghar* qui, dans l'espèce, sert de juge, doit suppléer chaque année à ses lacunes, pour les cas de minime importance. Surtout, ce qui frappe chez les populations de ces régions, c'est l'idée d'une communauté supérieure aux individus. Les châtiments pécuniaires ne sont plus des compensations, mais des amendes dont le profit revient non à l'individu lésé, mais à la caisse commune. Au point que lorsque deux fractions d'un même village se battent, l'amende imposée par le vainqueur au parti qui demande la paix serait versée à la caisse municipale, et non partagée, comme on s'y attendrait, entre les membres de la fraction victorieuse. Toute cette enquête sur le Todgha n'est qu'un vaste commentaire d'un qanoûn qui, d'ailleurs, n'est pas explicitement transcrit.

Chacune de ces enquêtes a porté sur un informateur unique. C'est assurément une des faiblesses de l'ouvrage. Mais les auteurs ne prétendent pas apporter une étude définitive ; ils reconnaissent que le malheur des temps ne leur a pas permis de recourir à la bibliographie complète

— riche surtout depuis ces dernières années — des sujets traités. On sent assurément un louable effort dans ce sens ; mais il subsiste, dans la bibliographie anglaise et française, d'assez graves lacunes : notamment, il ne semble pas que les ouvrages de M. Westermarck aient été utilisés autant qu'ils auraient pu l'être. Les auteurs se défendent d'avoir voulu donner rien autre que du document : il faut reconnaître qu'ils en apportent, et du bon.

Henri BASSET.

François LEXA. *Comment se révèlent les rapports entre les langues hamitiques, sémitiques et la langue égyptienne dans la grammaire des pronoms personnels, des verbes et dans les numéraux cardinaux* 1-9. (Prague, 1922), 8°, 27 pages et 5 tableaux.

M. Lexa a limité le champ de sa comparaison : point de phonétique, de vocabulaire : de la seule morphologie ; et dans la morphologie, point de nom ; pourtant c'est dans une formation nominale, le *t* féminin, que les comparatistes ont trouvé jusqu'ici leur argument le plus fort. Néanmoins, dans une langue, la morphologie est la partie essentielle ; dans la morphologie, le verbe : et le sujet de M. Lexa, tel qu'il l'a délimité, peut prêter à étude sérieuse.

Si des nombres il est à peine question, si les pronoms ne sont que partiellement représentés, bien des aspects du verbe sont examinés : la constitution radicale, les types de conjugaison, les dérivations, le jeu de la voyelle, le redoublement, la préfixation et la suffixation. Tout cela est fort bien.

Mais, si nous assistons à un défilé de formes, à une revue agrémentée de quelques rapprochements, nous n'avons pas de comparaison au sens linguistique du mot. C'est que la comparaison linguistique ne saurait se contenter de tableaux où se trouvent quelques formes qui coïncident — toutes séduisantes que soient ces coïncidences — au milieu d'un plus grand nombre qui ne coïncident pas, surtout si l'on tient compte de celles qui sont omises, comme pour les pronoms suffixes. Une preuve indiscutable ne saurait être fournie que par un parallélisme de variations, et c'est cela que nous ne sentons pas assez.

M. Lexa ne s'appuie même pas toujours sur une coïncidence de formes : il lui suffit d'une identité de type. Ainsi fait-il remarquer que dans le Somali, l'Afar, le Saho et le Berbère, un changement de voyelle traduit un changement de valeur temporelle (?) (p. 12, Remarque). Le rôle morphologique de l'alternance vocalique dans deux langues ne saurait passer pour une preuve suffisante de parenté : il faut que les mêmes sons — ou leurs dérivés — dans les mêmes conditions soient soumis à la même alternance.

En outre, quelle que puisse être sa compétence par ailleurs, M. Lexa n'est pas un berbérisant. Il passe parfois à côté des problèmes : ainsi pour le pronom de la deuxième personne du pluriel. Il ne pénètre pas toujours intimement le génie de la langue, ne saisit pas par exemple,

dans son ensemble, le jeu du vocalisme.

Non berbérisant, M. Lexa n'est pas suffisamment remonté aux sources, aux travaux des enquêteurs, en grande majorité, français. Sa bibliographie est trop succincte. Il ne connaît pas les enquêtes de Biarnay, du P. de Foucauld, de M. Destaing. M. Meinhof, dont M. Lexa a fait son guide principal, n'est pas plus berbérisant, comme il le dit expressément. Il ne s'est guère servi lui-même que du seul *Handbuch des Schilḥischen von Tazerwalt* de Stumme.

Autre détail typique : les ouvrages consultés par M. Lexa sont d'un Français, d'un Allemand, d'un Anglais : les transcriptions sont différentes : elles ne sont pas unifiées. Ainsi *e* représente un *i* ouvert dans *kunne* (p. 7), et un vocalisme furtif dans *kem* (p. 9). Le même vocalisme furtif est rendu par *e* dans *ten*. par *u* dans *une* (à lire ᵒ*nẹ*). Dans un cas, l'emprunt est fait à M. Meinhof, dans l'autre à M. René Basset. Jusqu'au nom du dialecte Chleuh qui est tantôt orthographié *sh* (tableau I), tantôt *ch* (p. 12, 21).

Le berbère est une langue parlée, non écrite : les formes que nous possédons, recueillies par l'enquête, n'ont pas toutes le même prix : elles doivent, surtout dans un ouvrage de deuxième et même de troisième main, avoir chacune sa référence. Nous saurions ainsi que *nkúnne* a été recueilli par M. Stumme, mais n'est pas la seule forme donnée par lui : et que *núkni*, d'après la comparaison des différents dialectes berbères, semble plus autorisé.

Enfin, un pareil travail semble, prématuré, du moins pour le berbère : cette langue, en effet, ne pourra être utilisée d'une façon scientifique dans une comparaison que le jour où nous aurons une grammaire comparée de ses différents parlers : jusque-là tout travail ne sera qu'empirique et n'offrira que d'insuffisantes garanties.

André BASSET.

J. DE LA NÉZIÈRE. *La Décoration marocaine*, 55 planches phototypiques (accompagnées d'une préface et d'une table descriptive). Paris, Librairie des Arts décoratifs, 1923.

M. J. de la Nézière, qui fut longtemps chef du Service des Arts indigènes et qui y montra autant d'activité que de goût, a composé, sous forme d'album, une sorte d'anthologie de la décoration marocaine.

La courte préface qui ouvre ce recueil contient, malgré de graves inadvertances historiques et peut-être quelques illusions sur le sentiment de la nature chez les indigènes, mainte judicieuse remarque. L'auteur a su faire sentir la richesse des arts décoratifs au Maroc et définir avec justesse les traits essentiels des arts berbères. D'excellents passages aussi sur le recul apparent des arts berbères devant l'art des villes et surtout sur la physionomie particulière qu'a souvent prise l'art hispano-mauresque sur la terre plus rude du Maghrib.

Les planches, d'une exécution impeccable, qui composent presque tout l'ouvrage donnent une idée précise des arts marocains. Les objets représentés

ont été, dans l'ensemble, bien choisis. Sans doute eût-il été possible de donner de meilleurs exemples du décor monumental, des tapis de Rabat et des ceintures de Fès. Les tapis et les étoffes berbères méritaient d'occuper dans ce recueil une place plus grande encore. Il eût été bon d'indiquer de façon plus précise l'origine des objets figurés pour faire apparaître l'originalité de chaque région. Mais n'oublions pas que les documents présentés par M. de la Nézière ont été rassemblés il y a quelques années déjà. Ce livre a exigé, à cette époque, un effort de documentation remarquable et heureux. On ne saurait trop louer l'auteur d'avoir fait une large place aux objets les plus humbles : feronneries, coffres, babouches ; il est de ces artistes aux larges vues pour qui il n'existe pas d' « arts mineurs ».

Ce recueil où l'on sent un goût très sûr et une longue familiarité avec le pays rendra de réels services. Les décorateurs européens y trouveront avec la source de mainte inspiration, matière à utiles réflexions. Ceux qui connaissent déjà l'art marocain auront dans ce livre un répertoire commode et bien composé de motifs familiers.

Henri Terrasse.

Dr A. Richer. — *Les Touareg du Niger (Région de Tombouctou-Gao). Les Oulliminden.* Lettre préface du Maréchal Joffre. Préface du Gouverneur Colonial Maurice Delafosse : Paris, Larose, 1924.

Après plusieurs années d'attente, cet ouvrage, si impatiemment désiré depuis que les premiers chapitres en avaient paru dans la *Revue du Monde Musulman* (volume XXXVI), vient enfin de voir le jour. Nous avons désormais sur les Touareg nigériens, et particulièrement sur les Oulliminden, la documentation historique que, seuls d'entre les quatre grandes branches touareg (Azdjer, Hoggar, Kel Aïr et Soudanais), ils n'avaient pas encore inspiré. Le savant ouvrage du Dr A. Richer prend d'office sa place dans le corpus des études touareg et sahariennes.

Il comprend deux parties.

La première est une synthèse générale de l'histoire ancienne de tout le groupe touareg nigérien. Comme le dit l'auteur lui-même, on ne saurait avoir en ces matières la prétention, ni l'illusion d'épuiser le sujet. Il y a des faits à préciser, des hypothèses à confirmer, sans doute aussi des erreurs à rectifier. Mais, tel quel, ce vaste tableau d'histoire qui a nécessité, d'une part, de longs et minutieux travaux d'archives et de textes à Gao, à Tombouctou, à Bamako-Koubouba, à Dakar, et enfin à Paris et, d'autre part, trois pleines années d'enquêtes et d'investigations sur place, dans ces tribus nigériennes, est pour longtemps, sinon pour toujours, ce que — en gros — la science pourra offrir de mieux au public lettré, sur les Touareg soudanais.

La deuxième partie constitue en quelque sorte les Annales des Touareg nigériens, depuis la conquête française, c'est-à-dire, depuis la prise de Tombouctou (déc. 1893). Ici apparaît le nom du Lieutenant-Colonel Joffre, premier artisan de cette pacification et qui était tout indiqué pour préfacer

l'ouvrage. Quel beau fragment de notre épopée coloniale ! Quels labeurs héroïques et obscurs, dans des pays ingrats et déshérités entre tous, avec des populations fuyantes, arriérées, haineuses, que notre sympathie n'a jamais pu conquérir. Que de souffrances secrètes, que de dévouements cachés, que de peines, et qui seraient donc perdus — est-ce possible? — si la religion de la patrie n'admettait pas, comme la religion tout court, la communion des saints et des martyrs et la reversibilité des mérites.

Ces pages d'histoire sont des flambeaux d'art et d'orientation politique, et si la parole de Gaston Boissier : « Il y a des choses dans le présent que seul le passé peut faire comprendre » est exacte, on peut croire que cet ouvrage érudit, impartial, sévèrement critique et plein de flamme tout de même, sera le parfait bréviaire des officiers et administrateurs des Touareg de la Boucle. J'en atteste personnellement les services que les matériaux, encore informes, de cet ouvrage, rendirent à l'auteur de ces lignes, alors Directeur des affaires musulmanes de l'A. O. F., quand le Dr Richer, devenu par la suite son très cher ami, voulut bien les lui communiquer, en 1917, à Tombouctou, et dans de multiples randonnées sur les vedettes du Niger et de ses lacs.

Paul Marty.

José Alemany Bolufer. — *La Geografía de la Península Ibérica en los escritores árabes*, 1 vol. in-8°, 195 pages, Granada, 1921. — *La Geografía de la Península Ibérica en los escritores cristianos*, 1 vol in-8°, 119 pages, Granada, 1923 (Publications du « Centro de Estudios Históricos de Granada y su reino ».

Sous l'active impulsion de M. Mariano Gaspar Remiro, l'érudit historien de l'Espagne au xive siècle et l'éditeur des chroniques andalouse et maghribine de l'encyclopédie d'an-Nowaïrî, il s'est fondé à Grenade, voilà plusieurs années, un centre d'études historiques qui publie une revue dont on souhaiterait qu'elle fût plus répandue. C'est dans cette publication que M. José Alemany Bolufer, professeur de grec à l'Université centrale de Madrid, vient d'étudier tour à tour la géographie de la Péninsule ibérique chez les écrivains arabes et chez les écrivains chrétiens depuis Isidore de Séville jusqu'au xixe siècle. Il avait déjà, en 1911, traité du même sujet, d'après les textes des écrivains grecs et latins, dans la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* de Madrid.

On sait que la géographie de l'Espagne musulmane est encore fort mal connue et que bien des identifications toponymiques proposées au cours du siècle dernier sont pour le moins douteuses. « Exception faite des améliorations sporadiques, des identifications de lieux et des localisations qui se trouvent éparpillées dans les ouvrages de Dozy, dans Saavedra, Simonet, Eguilaz, Codera et Basset, disait avec juste raison F.-Ch. Seybold dans l'*Encyclopédie de l'Islām* (I, p. 355, col. 1), la géographie scientifique de l'Espagne arabe n'en est encore qu'à bien peu de chose. »

Et pourtant, il existe sur la description de la péninsule un nombre considérable de documents arabes : sans parler des historiens ou des biographes andalous, la plupart des anciens géographes musulmans lui ont consacré une part de leurs ouvrages. Le *Moʿǧam* de Yâqût renferme sur les toponymes espagnols plusieurs centaines de notices, dont la traduction remplirait un fort volume ; de même, le dictionnaire historico-géographique d'Ibn Abd al-Monʿim al-Ḥimyarî, *ar-Rawḍ al-miʿṭâr*, dont j'ai découvert récemment au Maroc deux importants fragments manuscrits. F. Codera s'était bien rendu compte de la nécessité d'une étude critique des documents géographiques arabes relatifs à l'Espagne musulmane : la monumentale édition de la *Bibliotheca arabico-hispana* lui permit d'amasser sur la question un nombre considérable de fiches. Ce sont précisément ces fiches laissées inutilisées par le regretté orientaliste espagnol, que M. Alemany vient d'essayer de mettre en œuvre dans son étude.

Malheureusement, ce mémoire sur la géographie de l'Espagne arabe n'apporte pas beaucoup de précisions nouvelles et est fort loin de constituer une mise au point définitive de la question. L'auteur passe successivement en revue les textes publiés par de Goeje dans sa *Bibliotheca Geographorum arabicorum* et fait une analyse rapide des pages qui y traitent de l'Andalousie. Il étudie ensuite la description d'ar-Râzî (Rasis), dont on ne possède qu'une traduction castillane d'une traduction portugaise établie sur un original aujourd'hui perdu : c'est dire la circonspection qu'il faut apporter dans la moindre tentative d'utilisation de ce document, et surtout en ce qui concerne les identifications toponymiques. On trouve ensuite dans le mémoire de M. Alemany un essai de mise en œuvre de la description d'Idrîsî, qui reprend en majeure partie les conclusions souvent douteuses adoptées en 1881 par Eduardo Saavedra dans sa *Geografía de España de Edrisi*. Puis une classification des notices de Yâqût, qui pourra être consultée avec fruit, le jour où l'on entreprendra de grouper et de traduire la partie andalouse du *Moʿǧam*. L'ouvrage se termine sur la rapide nomenclature des principaux écrivains musulmans plus récents, qui sont susceptibles d'apporter quelques renseignements sur la toponymie de l'Espagne.

Au total, le travail de M. Alemany, tout en étant appelé à rendre quelques services, devra être repris dans le détail. C'est au reste moins une revue de sources géographiques dont il faut souhaiter et attendre la publication, qu'une sorte de dictionnaire des toponymes, un corpus des lieux-dits d'al-Andalos, avec leur identification, quand elle est certaine, et en faisant preuve de la plus grande prudence, quand cette identification ne s'impose pas d'elle-même. D'autant mieux qu'on a la chance de posséder sur la nomenclature géographique de l'Espagne actuelle un répertoire de tout premier ordre, celui de Madoz.

Les orientalistes espagnols sont à l'heure actuelle les seuls à ne pas adopter dans leurs travaux le système de transcription de l'arabe employé

aujourd'hui, avec quelques variantes de détail, dans toute l'Europe. On conçoit qu'ils aient quelque répugnance à transfigurer ainsi certains noms propres dont la pseudo-transcription espagnole ne rappelle qu'assez peu l'orthographe arabe, mais qui pourtant ont comme acquis, sous cette forme, droit de cité chez eux. Mais il est souvent difficile — on s'en aperçoit dans le travail de M. Alemany — de faire nettement le départ, en présence de toponymes, entre une transcription et une dénomination actuelle, Un exemple parmi bien d'autres : *Aṣqâliyya*, p. 109, est transcrit *Asquelia* ; or, existe-t-il encore aujourd'hui une localité ainsi nommée?

Le second mémoire de M. Alemany apporte au contraire un grand nombre de précisions sur un sujet peu connu. En ce qui concerne l'identification des toponymes arabes, il est certain que les descriptions de l'Espagne immédiatement postérieures aux différentes étapes de la « reconquista » sont appelées à élucider maintes fois bien des obscurités. La géographie espagnole, dont les derniers représentants avant l'époque musulmane avaient été Paul Orose et Isidore de Séville, ne recommença à faire l'objet de travaux, en latin ou en castillan, qu'à la fin du xve siècle. On possède, pour la période intermédiaire, quelques documents étrangers — ainsi la carte pisane de 1270 — étudiés récemment par M. Antonio Blazquez. En 1576, Alonso de Meneses Correo publia son « Répertoire des Chemins » dont le titre rappelle curieusement celui des anciens « Kitâb al-Masâlik » arabes. Mais les œuvres les plus importantes furent celles d'Ambroise de Morales et de Pierre de Medina, tous deux contemporains du précédent ; on y trouve une description détaillée de la Péninsule, qui n'est pas encore d'inspiration uniquement didactique, comme le seront à peu près toutes les monographies postérieures, dont on trouvera le détail dans l'ouvrage de M. Alemany.

E. Lévi-Provençal.

L'Éditeur-Gérant : E. Larose.

Société Française d'Imprimerie et de Publicité. — Angers, 4, rue Garnier. Paris, 15, rue du Laos.

LES TERRES COLLECTIVES DU MAROC ET LA TRADITION

Dans une conférence faite cette année au Cours de Perfectionnement des Contrôleurs Civils stagiaires et des Officiers de renseignements, le Colonel Huot, Directeur des Affaires Indigènes et du Service des Renseignements a traité du régime des terres collectives du Maroc.

Sa conférence précise et documentée expose clairement son objet et le but à atteindre.

Il s'agissait pour le gouvernement du Protectorat de pouvoir offrir des terres à la colonisation, non seulement sans procéder à un refoulement ou à un cantonnement de l'indigène, ce qui serait à la fois malhonnête et maladroit, mais aussi sans précipiter plus que de raison l'évolution de la propriété collective en appropriation individuelle. Une semblable précipitation exposerait l'individu, mis ainsi trop tôt en possession du *jus utendi, fruendi et abutendi,* à abuser surtout d'une liberté à laquelle il n'est pas habitué, pour aliéner son bien sans se réserver à lui-même ce qui lui est nécessaire pour vivre.

On risquerait ainsi de former un prolétariat musulman, c'est-à-dire un élément d'agitation qui serait toujours à la disposition de tous les facteurs de troubles, sous prétexte de fanatisme religieux ou de xénophobie.

En reconnaissant purement et simplement le domaine éminent au Sultan, c'est-à-dire en fait au gouvernement du Protectorat, on arrivait tout naturellement au refoulement et au cantonnement que l'on voulait éviter.

Pour arriver au but que l'on se proposait, qui consistait à permettre la saine colonisation européenne en dehors de toute spéculation immobilière, sans cependant autoriser les collectivités rurales à

se dépouiller elles-mêmes, le gouvernement du Protectorat, après s'être occupé de reconstituer les biens collectifs des tribus, des fractions et des villages, a reconnu à ces différents groupements la propriété de leurs terres collectives, mais a placé ces terres sous la tutelle de l'État.

Cette tutelle est assurée par le Directeur des Affaires Indigènes assisté lui-même d'un *Conseil de tutelle*, composé, sous sa présidence, du Conseiller du Gouvernement chérifien ou d'un fonctionnaire français par lui délégué, d'un magistrat français délégué par le premier Président de la Cour d'Appel et de deux notables musulmans désignés par le Grand Vizir.

Cette organisation basée sur le principe de la collectivité de certaines terres et sur celui de la tutelle de l'État sur ces terres collectives, ne constitue pas une innovation : elle est au contraire parfaitement conforme aux traditions du pays et à son organisation politique.

Le Colonel Huot observe avec raison que le régime immobilier des tribus marocaines remonte certainement à une époque antérieure à l'arrivée de l'Islam et à la conversion de ces tribus : il a donc une origine plus traditionnelle que réellement religieuse, malgré les modifications que l'introduction de la loi musulmane a pu y apporter; ces modifications portaient d'ailleurs davantage sur le partage des immeubles dans les sucessions que sur le principe immobilier lui-même : de plus, dans la mesure du possible le droit coutumier était respecté et cette tolérance a créé une véritable jurisprudence qui a été l'objet de nombreux ouvrages juridiques appelés les « Amaliyat ».

Chez les Berbères, comme dans toutes les sociétés primitives, le droit de propriété était réduit à la possibilité de posséder, et cette possibilité elle même ne pouvait s'exercer utilement que sur ce que l'on pouvait exploiter et défendre. La constitution de ces sociétés primitives ne leur permettait pas encore de défendre les propriétés privées, et les collectivités seules étaient en état de protéger les biens possédés en commun, contre les empiètements des collectivités voisines.

Sans doute, il pouvait arriver qu'au sein d'une de ces collectivités

se développât une personnalité puissante qui, par son prestige et par sa force, prit pour elle seule tout ou partie des biens collectifs et constituât ainsi une véritable propriété privée. Si cette puissance n'avait pas le temps de s'établir sur des bases solides, elle disparaissait avec celui qui l'avait fondée, et les biens acquis ou usurpés, rentraient dans la collectivité; si, au contraire, l'établissement était assez fort pour devenir héréditaire, la propriété privée était créée et la propriété collective du reste de la tribu tombait du fait même dans la dépendance de la famille qui exerçait ainsi son autorité sur toute la collectivité.

C'est ainsi que s'est constituée dans les tribus berbères du Maroc cette espèce de patriarcat féodal que l'on y voit encore chez celles qui ont échappé à la pénétration arabe et à l'autorité du Makhzen. On peut retrouver là également l'origine des nombreuses familles maraboutiques berbères; les ascendants des unes, pour maintenir et même pour augmenter leur pouvoir, se sont faits les propagateurs de l'Islam, de manière à ajouter le prestige religieux à celui qu'ils tenaient déjà de leur force matérielle, tandis que d'autres doivent leur origine à ce même prestige religieux sur lequel leur force matérielle a été établie.

L'état de dépendance dans lequel vivaient et vivent encore certaines collectivités berbères, vis-à-vis des familles qui détiennent ce patriarcat féodal augmenté souvent d'un prestige religieux, constitue réellement pour ces collectivités une situation analogue à celle de mineurs soumis à l'autorité d'un tuteur. Ces collectivités sont réellement en tutelle.

Chez les tribus arabes et chez les tribus berbères arabisées soumises au Makhzen, ce principe de tutelle se retrouve et la coutume prend une forme administrative que l'on cherche à mettre d'accord avec les prescriptions religieuses.

Pour se rendre compte de cette transformation, il faut remonter à la première tentative d'organisation immobilière ou, plus exactement, de perception d'un impôt immobilier régulier au Maroc.

On sait que le territoire de l'Islam se partage, d'une façon générale, en trois grandes divisions :

1° Le Hiram, c'est-à-dire la Mekke et son territoire;

2° Le Hedjaz;

3° Les autres territoires.

Ces autres territoires se divisent eux-mêmes en trois catégories :

1° Terres conquises;

2° Terres de capitulations;

3° Terres dont les occupants se sont convertis à l'Islam pour conserver la libre propriété de ces terres.

Les deux premières catégories payent *le Kharadj*, qui est en réalité un impôt foncier. C'était une charge imposée à la terre plutôt qu'à l'occupant : cette charge était considérée comme un tribut lorsque la terre restait entre les mains de ses anciens occupants ne s'étant pas convertis à l'Islam et étant devenus tributaires par les capitulations qu'ils avaient obtenues : elle était considérée comme un loyer lorsque les anciens occupants tributaires se convertissaient à l'Islam, ou lorsqu'ils avaient fui ou avaient été détruits, et que la terre conquise était occupée par les musulmans conquérants. Un musulman ne saurait en effet être soumis à d'autres charges pécuniaires qu'à l'aumône légale (Zakat et Achour).

Ces règles fondamentales du régime immobilier musulman et du paiement des impôts n'ont jamais été strictement appliquées nulle part et encore moins peut-être au Maroc. Les premiers conquérants arabes ont perçu des tributs arbitraires sur les Berbères trop faibles pour leur résister et se sont contentés de la conversion apparente des autres. La seule règle véritable était la possibilité plus ou moins grande pour les Arabes de faire payer aux Berbères des impôts souvent vexatoires dont la religion était le prétexte, et il en résulta de fréquentes révoltes, dont une des plus importantes est celle de Meisara, dès le IIe siècle de l'Hégire.

Les plus puissantes des tribus berbères converties à l'Islam n'ont pas tardé elles-mêmes à user de ce prétexte religieux pour soumettre et exploiter les tribus plus faibles et pour chercher à s'affranchir des Califes d'Orient. Plusieurs de ces tribus s'étaient groupées autour de Moulay Idris, descendant du Prophète, ce qui satisfaisait à la fois leur nationalisme berbère et leurs sentiments religieux. Puis les dynasties berbères se sont formées : Zenata, Maghraoua, Beni Ifren, Almoravides, Almohades et Mérinides; leurs luttes successives pour

s'assurer la possession du pouvoir ont rendu longtemps difficile l'organisation administrative du pays; cependant des tentatives avaient été faites : sous la dynastie Almoravide au XIIe siècle, Yousef ben Tachefin ordonna de ramener les choses aux stricts principes religieux, de n'exiger des populations musulmanes que l'aumône légale, le cinquième du butin fait sur les infidèles et le tribut des populations non musulmanes. Le rendement de ces impôts n'a pas été sans doute considéré comme suffisant par les Almohades; en effet, le premier sultan de cette dynastie, Abdelmoumen ben Ali, faisait, en 1160, mesurer toutes ses possessions d'Afrique qui s'étendaient depuis Barka jusqu'à l'oued Noun, pour percevoir régulièrement *le Kharadj* sur ces territoires.

Plus tard, en 1188, l'Almohade Yaqoub El-Mançour établissait dans l'Azghar et dans la Tamesna une partie des tribus arabes qui, deux siècles auparavant, avaient été lancées dans l'Ifriqiya et le Maghreb Central (Tunisie et Algérie actuelles) par le calife d'Égypte El Moustancir.

Yaqoub El-Mançour divisait ainsi ces tribus, d'une part; d'autre part, il repeuplait avec elles les régions occidentales du Maroc dont les populations avaient en partie disparu dans les guerres des Berghouata et par les continuels envois de contingents en Andalousie; enfin il formait avec elles des tribus militaires qu'il espérait pouvoir utiliser pour soumettre ou, au moins, pour contenir les Berbères et pour essayer d'établir dans le pays une administration régulière, un Makhzen.

C'est ainsi que fut constitué le *guich* : les territoires sur lesquels il fut établi, appartenant autrefois à des tribus berbères disparues ou refoulées, étaient considérées comme terres de *Kharadj*, propriété de la communauté musulmane, c'est-à-dire que leurs occupants musulmans devaient acquitter l'impôt foncier, sous forme de loyer. D'autre part, les tribus arabes qui occupaient ces territoires y étant établies comme tribus *guich*, acquittaient leur loyer en remplissant leurs obligations militaires. Il semble donc que c'est à tort que l'on a parlé de *territoires guich* : il n'y a que des terres de kharadj occupées par des tribus guich. Quant à la propriété, elle restait à la communauté musulmane et les occupants n'avaient qu'un droit de jouissance pré-

caire : les sultans pouvaient en effet toujours les transporter sur d'autres territoires; il n'était donc question ni de propriété privée, ni même de propriété collective.

A l'avènement des Mérinides, plusieurs tribus guich restèrent fidèles aux derniers Almohades; les sultans mérinides rayèrent ces tribus des registres du guich et les soumirent à l'impôt, c'est-à-dire qu'ils leur firent payer effectivement le Kharadj pour les terres qu'elles occupaient.

Plus tard, les Saadiens arrivant au pouvoir, amenèrent avec eux des tribus arabes Maakil du Sous et du Sahara et ils rayèrent des registres du guich les tribus arabes hilaliennes qui avaient défendu le dernier des Merinides, Abou Hassoun El-Ouattasi, contre le deuxième sultan saadien, Mohammed Ech-Chaikh El-Mahdi.

C'est à cette époque, c'est-à-dire au XVIe siècle, que l'on voit pour la première fois apparaître le terme de *naïba* pour désigner une tribu soumise au paiement du kharadj. On a discuté beaucoup sur l'étymologie du mot *naïba* et on est généralement d'accord pour penser que ce mot vient de *naba* (remplacer) et que les tribus arabes rayées des registres du guich payaient un impôt de *naïba*, c'est-à-dire de remplacement, parce qu'elles étaient remplacées par d'autres tribus guich dans le service militaire du Makhzen : au point de vue linguistique comme au point de vue administratif, cela semble exact. On retrouve en effet que, sous les Califes Abbasides, les soldats réguliers inscrits sur les registres de l'administration étaient payés par le produit des taxes de capitation et de la taxe foncière (Kharadj). On peut donc très bien retrouver dans l'idée de remplacement militaire l'origine du mot *naïba* appliqué au *kharadj*. D'autre part, cette étymologie n'explique pas le sens péjoratif qui est attaché au mot de *naïba* et la situation d'infériorité et de véritable tutelle dans laquelle se trouvaient les tribus dites de naïba qui paraissaient « taillables et corvéables à merci ».

Ainsi que l'écrivait le sultan saadien Zidan au chaikh Yahia El-Hahi, « les terres de naïba sont des terres qui appartiennent au Bit el-Mal et le Kharadj sur ces terres dépend du *bon plaisir* du maître du sol, qui est le Sultan ». Le sultan Zidan tirait des conséquences évidemment exagérées du principe de la loi musulmane d'après lequel la quotité

du kharadj n'étant fixée par aucun texte, est laissée à l'appréciation (*idjtihad*) du Sultan et dépend de son bon plaisir.

Cette manière de voir a d'ailleurs été adoptée par les successeurs de Moulay Zidan : jamais la quotité de la naïba n'était connue : tous les mois, toutes les semaines, des sommes variables étaient exigées des gens de la campagne, sous prétexte de *naïba* sous le nom de *farda.*

La *farda* est la part qui incombe à chaque unité (de *farada,* être seul) dans le paiement de la *naïba* de la collectivité. L'ensemble de cette collectivité représenté par la tribu était partagé en fractions, et chaque fraction en tentes unités (Khiyam ferradiyin), chaque tente unité (Khaïma ferradiya) comprenant d'ailleurs plusieurs tentes effectives.

Le nombre des *fardas* de l'année n'était pas plus prévu que leur chiffre; tout était livré à l'arbitraire et soumis aux besoins ou au désir d'argent du Sultan, de la Cour ou même des Caïds.

Il résultait naturellement de cette manière de procéder de nombreux abus qui enlevaient à ceux qui en étaient l'objet toute garantie dans leurs personnes comme dans leurs biens et qui étaient réellement réduits à la situation de mineurs ou de gens en tutelle.

En arabe littéral le tuteur s'appelle *El-Ouaçi,* surtout lorsqu'il s'agit d'un tuteur désigné par testament; mais, dans la langue courante, le tuteur est appelé *naïb.* Le tuteur désigné par le testament du père exerce sur les enfants un pouvoir égal à celui du père lui-même, dont il est pour ainsi dire la prolongation; les enfants peuvent ainsi rester en tutelle pendant toute leur vie, sans jamais avoir la libre jouissance des biens laissés par leur père et qui sont toujours administrés par le *naïb.*

L'état de dépendance dans lequel étaient maintenues les tribus rayées des registres du guich, analogue à celui de pupilles soumis à une tutelle continue et arbitraire, a fait oublier complètement l'étymologie primitive du mot de *naïba* qui sert à les désigner.

Depuis longtemps l'idée de remplacement militaire a complètement disparu et pour personne aujourd'hui une tribu de naïba n'est une tribu qui paye le kharadj, pour que cet impôt foncier soit employé à payer les tribus guich; c'est une tribu en tutelle à laquelle le Makhzen fait payer sous le nom de *fardas* des impôts non définis dont on ne recherche même ni l'origine ni la quotité.

En un mot, l'expression juridique de *Kharadj* pour désigner la servitude imposée à certaines terres, a été remplacée vers le seizième siècle par celle de *naïba*, provenant de l'emploi auquel était destiné le kharadj. Petit à petit, cette expression elle-même a perdu son sens classique pour être prise dans le sens vulgaire et populaire de tribu soumise à un naïb, à un tuteur, c'est-à-dire de tribu placée sous la tutelle du Makhzen.

Cette idée de tutelle se retrouve bien dans l'article XI de la convention de Madrid qui permet aux Européens d'acquérir des terres au Maroc, mais avec l'autorisation préalable du Makhzen. Le Sultan se réservait, comme tuteur, le droit d'intervenir dans les ventes qui ne pouvaient être faites en dehors de lui.

L'idée de servitude, en principe attachée à la terre de kharadj, a fini par s'appliquer aux occupants de cette terre et à faire des gens des tribus de naïba des espèces de serfs attachés à la glèbe et dont le travail profitait surtout au Makhzen.

Le principe de tutelle sur lequel est établi le dahir du 27 avril 1919, relatif aux terres collectives des tribus, est donc bien conforme à la tradition; il fait en même temps sentir l'influence bienfaisante de notre intervention en n'appliquant ce principe qu'aux terres collectives et en affranchissant du fait même les propriétés privées et les individus. En effet, malgré le statut immobilier des terres de kharadj qui semblait interdire toute appropriation privée, la propriété particulière avait, avec le temps, fini par se créer.

Il est arrivé au Maroc ce qui s'est passé en France avant la révolution.

Aujourd'hui, nous ne concevons plus la propriété foncière que comme simple et donnant à celui qui possède, un seul droit, qui est le droit de propriété : ce droit peut être personnel, collectif ou indivis, mais il est un en lui-même.

Avant la révolution, il n'en était pas ainsi, et le droit de propriété était susceptible de se décomposer en *domaine direct* et en *domaine utile*.

A l'origine, le *domaine direct* constituait seul la propriété proprement dite; le *domaine utile* n'était que l'occupation. Comme le dit Pontanus dans les commentaires des Coutumes de Blois rédigées en

1523 : « *Dominium duplex est, directum et utile* : le droit de propriété est double, il comprend le domaine direct et le domaine utile », et plus loin il ajoute : « Le domaine direct est le véritable; c'est celui auquel convient l'appellation de propriété, et jamais au domaine utile. *Directum id est quod verum cui etiam proprietatis appellatio convenit, nunquam utili* ». En réalité, le domaine direct était la véritable propriété; le domaine utile provenait d'une concession perpétuelle donnée à l'occupant par le détenteur du domaine direct moyennant des redevances et des prestations qui constituaient une sorte de loyer : cependant l'un et l'autre exerçaient un droit; si le détenteur du domaine direct avait le droit de perception, celui du domaine utile avait le droit d'occupation et d'exploitation : il avait la possession.

Cela se rapproche de ce qui se passait au Maroc : le sultan administrateur des biens de la communauté musulmane avait, en cette qualité, sur les terres de kharadj, un droit qui ressemble beaucoup à notre ancien domaine direct : il a établi sur ces terres des tribus qui acquittaient les redevances représentant leur loyer en accomplissant des obligations militaires; celles qui ont été rayées des registres du guich ont acquitté effectivement ces redevances; elles avaient un droit d'occupation, c'est-à-dire le domaine utile, comme le makhzen avait un droit de propriété, c'est-à-dire le domaine direct.

Mais le droit d'occupation appartenait à la tribu prise dans son ensemble et non pas à chaque individu : de plus, ce droit n'était pas relatif à un territoire plutôt qu'à un autre : la tribu avait le droit, moyennant certaines redevances, d'occuper un territoire suffisant pour elle, mais elle pouvait, selon la volonté du Souverain, être transportée d'un territoire sur un autre, ce qui excluait pour elle toute possibilité de droit de propriété.

Cependant ces transports de tribus sont devenus progressivement de plus en plus rares et ont presque complètement cessé depuis près d'un siècle : il est résulté de cette immobilité une évolution analogue à celle qui s'était produite en France au point de vue immobilier.

On a vu qu'au XVIe siècle c'était le domaine direct qui était considéré comme le véritable droit de propriété. Au XVIIe, le domaine utile, c'est-à-dire le droit de l'occupant devenait égal au domaine direct et

au XVIII[e], le droit de propriété était généralement reconnu au domaine utile, au détriment du domaine direct.

En supprimant les redevances et les prestations diverses, ce qui attribuait le véritable droit de propriété au seul domaine utile et annulait le domaine direct, la Constituante n'a fait que consacrer un état de choses déjà presque virtuellement établi.

De même au Maroc les droits de l'occupant tendaient de plus en plus à créer des appropriations privées héréditaires, c'est-à-dire de véritables propriétés particulières sur des terres, qui en principe, n'avaient été données à la collectivité qu'en jouissance précaire à titre onéreux.

On peut dire que la France a établi son Protectorat au Maroc pendant que s'accomplissait l'évolution qui s'est partout produite et qui tend à créer la propriété particulière dans la collectivité et dans la Seigneurie.

Il y avait donc à choisir entre deux principes et entre deux méthodes. Il fallait ou bien revenir aux principes primitifs, reconstituer le droit de domaine direct du Makhzen sur les terres de kharadj et par conséquent annuler toutes les appropriations privées des occupants, ou bien au contraire admettre l'évolution accomplie en consacrant ces appropriations. Un mouvement de réaction aurait été à la fois difficile et inopportun; on a donc admis les droits de la propriété privée, sans même lui appliquer le principe du kharadj qui aurait permis de maintenir cette redevance sous la forme d'un impôt foncier attaché à la terre.

Le gouvernement du Protectorat ne cherchait pas en cette occasion à augmenter les revenus de l'État ni même à conserver en le régularisant et en surveillant sa perception, un impôt foncier prévu par la loi musulmane elle-même, il voulait uniquement protéger contre l'imprévoyance de leurs possesseurs, des terres qu'il destinait à la véritable colonisation en les mettant à l'abri de la spéculation.

Il s'occupa donc de rechercher les terres qui avaient échappé à l'appropriation privée, ou sur lesquelles les prétentions de propriété particulière étaient établies sur des titres absolument insuffisants et qui étaient restées entre les mains des collectivités. Après avoir reconnu aux collectivités le droit de propriété sur ces terres, il a conservé ce-

pendant sur ces terres collectives le droit traditionnel de tutelle qu'il exerçait jadis sur l'ensemble des terres des tribus de naïba; mais il n'exerce ce droit que relativement à la location où à la vente de ces terres et aux actions judiciaires qui peuvent être intentées à leur sujet, ainsi que sur l'emploi des fonds provenant de la location et sur le remploi du produit des ventes; il renonce à l'impôt foncier du kharadj et en échange de cette renonciation il se réserve le droit de prélever sur les excédents des terres collectives, des terres destinées à la colonisation.

Il y a donc eu à proprement dire entre l'État et les tribus, un véritable contrat. Dans ce contrat d'échange est introduit un droit protecteur de l'État qui remplace l'ancienne tutelle abusive qui se manifestait uniquement par la perception de la naïba et qui était plutôt une servitude qu'une véritable tutelle.

En résumé, la formule actuelle de l'administration des terres collectives, constitue une excellente application du principe de Protectorat : elle protège l'indigène contre les autres et contre lui-même et permet la saine et utile colonisation.

Sans doute ce n'est pas une formule définitive, c'est une formule d'éducation; la tutelle encore nécessaire pourra disparaître lorsque l'éducation sera terminée et que la tradition sur laquelle est établi le régime actuel aura achevé son évolution.

Tanger, le 8 octobre 1923

E. Michaux-Bellaire.



LES RELATIONS DU MAROC AVEC LE SOUDAN
A TRAVERS LES AGES

On a coutume de considérer l'Afrique du Nord et l'Afrique centrale comme deux mondes distincts, rendus impénétrables l'un à l'autre par la barrière désertique du Sahara qui les sépare. Rien n'est plus faux en réalité que cette conception, au moins envisagée dans un sens absolu. Les grands espaces vides qui s'étendent entre deux zones habitées ne sont pas nécessairement un obstacle à des relations entre ces deux zones; souvent, loin de les séparer, ils les unissent. C'est le cas de bien des mers, notamment de la Méditerranée, qui a servi de tout temps à rapprocher l'Europe de l'Afrique beaucoup plus qu'à l'en éloigner. C'est aussi, dans une certaine mesure, le cas du Sahara, qui, depuis la plus haute antiquité, a été la route mettant en communication l'Afrique méditerranéenne avec l'Afrique intertropicale.

Il est permis d'ailleurs de penser qu'il fut un temps où, pendant une période de plusieurs milliers d'années sans doute, le Sahara n'existait pas ou du moins ne présentait pas l'aspect désolé et inculte qu'il revêt aujourd'hui. A cette époque, il n'y avait pas sans doute de désert entre ce qui devait plus tard être la Berbérie et ce qui n'était pas encore le Soudan, c'est-à-dire le pays des Noirs. Du versant méridional de l'Atlas sortaient alors des rivières qui, d'un bout de l'année à l'autre, conduisaient loin vers le sud l'eau provenant de la fonte des neiges et des glaciers et peut-être l'Oued Saoura, ou quelqu'un de ses voisins, n'était-il alors que le cours supérieur du Niger. Tout le long de ces vallées arrosées et fertiles, une population nombreuse de sédentaires se pressait, dont les traces apparaissent encore de nos jours sous la forme de ces outils en pierre, vestiges de leur industrie, que l'on rencontre par milliers sur de multiples points du Sahara et no-

tamment sur la piste suivie par les caravanes qui, de Tombouctou, vont chercher du sel à Taodéni. Le type de ce paléolithique saharien se rapproche étrangement de l'aurignacien de l'Afrique du Nord et de l'Europe méridionale, et ressemble non moins singulièrement à celui des instruments analogues recueillis chaque jour un peu partout, depuis la limite septentrionale du Soudan jusqu'au Cap de Bonne Espérance. Si, d'autre part, on se rappelle que les caractères de l'homme préhistorique de Grimaldi se retrouvent de nos jours chez les Négrilles du Centre de l'Afrique et les Bushmen du Sud de ce continent, on est amené à penser qu'avant l'apparition de la race noire dans la zone soudanaise et celle du rameau libyco-berbère de la race blanche dans le Maghreb, l'Afrique tout entière et le Midi de l'Europe étaient occupés par les représentants de cette humanité primitive à peau rougeâtre, à tête volumineuse, à bras longs et à jambes courtes, et qu'à cette époque aucune solution de continuité n'existait entre les régions habitables du Nord et celles du Sud. Ce qui est aujourd'hui le Soudan était alors simplement le prolongement de ce qui est aujourd'hui le Maroc, et inversement.

Cependant l'échauffement des terres septentrionales de l'Afrique amena la disparition des glaciers; les sources des rivières du versant saharien se tarirent ou n'eurent plus qu'un débit insignifiant et temporaire, résultant de la chute des pluies sur les montagnes; l'eau cessa de couler, se perdit dans les sables ou se cacha sous un sol devenu aride; entre les derniers contreforts de l'Atlas et les vallées encore verdoyantes et peuplées du Sénégal et du Niger, une large zone desséchée s'établit d'où toute végétation fut à peu près bannie et que les animaux sauvages ne fréquentèrent plus que par hasard; l'homme à son tour déserta ces étendues où il ne trouvait plus de bêtes à chasser ni de fruits à cueillir et où il n'arrivait plus même à étancher sa soif. En même temps, de nouvelles races humaines surgissaient du néant ou étaient portées vers l'Afrique par des courants de migration dont l'orientation exacte et la cause première nous échappent et les hommes rouges furent absorbés au Maghreb par les Berbères, au Soudan par les Nègres.

Toutefois, ces grandes transformations de la nature et de l'humanité ne s'accomplirent pas brusquement, mais s'effectuèrent peu à peu,

selon une insensible progression, en passant par de nombreuses étapes intermédiaires. Il a fallu bien des siècles pour que le Sahara se desséchât complètement, bien des siècles aussi pour que des races nouvelles se substituassent à l'ancienne et que l'âge de la pierre fît place à celui des métaux. Ces changements, en outre, ne s'opérèrent pas partout à la fois ni avec une égale rapidité. Au temps d'Hérodote, la limite septentrionale du désert était, à peu de chose près, parvenue à la ligne qu'elle suit de nos jours et la race libyco-berbère avait déjà définitivement absorbé, semble-t-il, la race des hommes primitifs dans l'Afrique du Nord; mais les guerriers noirs de l'armée de Xerxès se servaient encore de pointes de flèche en pierre et les jeunes Nasamons rencontrèrent des Négrilles sur la bordure méridionale du Sahara, laquelle était certainement moins reculée vers le Sud qu'aujourd'hui, puisqu'au XI[e] siècle de notre ère, des cités populeuses et de vastes champs de céréales existaient encore dans des régions de la Mauritanie et du Hodh qui, maintenant, ne sont plus habitables par des sédentaires et ne peuvent plus servir que de terrains de parcours à des nomades. L'Afrique du Nord devait connaître le fer depuis longtemps alors que le Centre et le Sud du continent en étaient encore à la pierre taillée ou polie, et les Négrilles ont disparu de la Berbérie depuis bien des siècles sans doute, tandis que, quoique en nombre restreint, ils continuent aujourd'hui encore à subsister au milieu des Noirs, évoquant le souvenir vivant de ceux qui, peut-être, furent les ancêtres les plus lointains de l'espèce humaine.



Il est bien certain en tout cas que le pays qui est devenu le désert du Sahara ne s'est pas dépeuplé du jour au lendemain et que, soit durant les derniers temps du règne de ses habitants primitifs, soit au début de l'apparition des Berbères sur les pentes de l'Atlas, des relations se nouèrent, à travers une zone offrant encore des ressources, entre le Nord et le Centre de l'Afrique. Dès que la race noire eut occupé son habitat actuel, elle fut connue des Libyens, qui donnèrent à son pays le nom de « Guinée » bien avant que les Arabes n'eussent inventé le mot synonyme de « Soudan ». L'on sait en effet que « Guinée » vient

de l'expression berbère *akal-n-iguinaouen,* qui signifie « pays des Noirs », absolument comme « Soudan » vient de l'expression arabe *bilâd-es-soûdân,* qui a exactement le même sens.

Par des routes qui suivaient les vallées, encore pourvues d'eau de distance en distance, des anciens affluents septentrionaux du Niger, les Berbères du Nord allaient visiter leurs congénères du Sud, qui possédaient dans ces vallées des établissements importants et même des villes, dont celle d'Aoudaghost, située dans la région de Tichit, jouissait encore au XIe siècle d'un grand renom auprès des habitants du Tafilalet. L'ancienne capitale de ce dernier pays, Sidjilmassa, était le point de départ de caravanes qui se rendaient au pays des *Iguinaouen,* c'est-à-dire des Noirs, pour s'y procurer des esclaves et de la poudre d'or en échange de tissus, de verroteries et de baguettes de cuivre. L'influence des colonies phéniciennes et puniques qui vinrent s'échelonner sur les côtes méditerranéenne et atlantique du Maroc eut pour résultat d'intensifier notablement ce trafic et de multiplier les relations commerciales entre le Maghreb et le Soudan.

Lorsque la sécheresse se fut accentuée au Sahara, les Berbères qui y résidaient ne l'abandonnèrent pas pour cela. Ils modifièrent seulement peu à peu leur genre de vie et leurs habitudes. De cultivateurs, ils se firent pasteurs. Pour préserver leurs lèvres des vents assoiffants et du sable qu'ils véhiculent, ils adoptèrent le voile qu'ils portaient encore dans l'ouest du Sahara à l'époque des Almoravides et qu'ils continuent à porter de nos jours dans le Centre du désert. En outre, plusieurs de leurs tribus, en quête de terres moins désolées, s'avancèrent de plus en plus vers le Sud et c'est ainsi que des Goddala, des Lemtouna, des Messoufa et d'autres fractions de la grande famille des Sanhâdja ou Zénaga arrivèrent à s'établir au contact même des Noirs, tantôt acceptant la suzeraineté de ceux-ci, comme ce fut le cas des Lemtouna d'Aoudaghost, vassaux des souverains nègres de Ghâna, tantôt les refoulant devant eux et s'emparant de leur territoire, ainsi que firent les Goddala, dans l'Ouest de la Mauritanie actuelle, qui prirent la place des anciens autochtones Sérères ou Sarakollé et poussèrent jusque sur les bords du Sénégal. De toutes manières, la soudure s'établit entre les Berbères venus du Maroc et les Nègres du Soudan. Loin d'y mettre obstacle, le déssèchement pro-

gressif du Sahara eut au contraire pour conséquence de la favoriser.

L'installation des Romains dans la Mauritanie Tingitane n'avait pas apporté de changements sensibles à l'organisation de cet état de choses, mais l'introduction du christianisme dans l'Afrique du Nord semble avoir eu une répercussion plus lointaine et, d'après plusieurs auteurs arabes, les Berbères vivant en bordure du Sahara auraient adopté la foi chrétienne et la professaient encore lorsqu'ils furent touchés pour la première fois par la propagande islamique. Sans doute, le courant de christianisation ne parvint pas à gagner les Noirs eux-mêmes, mais il est curieux de constater que, parmi les mots empruntés par eux aux populations septentrionales, il en est deux dont l'origine chrétienne paraît certaine et qui se sont introduits dans les parlers soudanais avec leur forme latine : c'est le nom du « péché » (*peccatum*) que l'on retrouve au Soudan, sous des formes telles que *bakkât* et *bakké* et le nom de la pâque (*pascha*), qui y a été importé sous la forme berbérisée *tabaski* et qui a été adopté par les Noirs musulmans pour désigner la fête des sacrifices du 10 de dzoulhidja.

⁂

De même, la conquête du Maghreb par les Arabes n'eut d'abord, vis-à-vis des parages soudanais, que des conséquences d'ordre religieux, qui se firent sentir d'ailleurs assez lentement, mais qui devaient avoir plus tard des résultats considérables. Durant les trois premiers siècles de l'hégire, l'Islam fit peu de progrès parmi les Berbères du Sahara et n'en fit aucun parmi les Noirs. C'est seulement vers la fin du xe siècle que la loi de Mahomet commença à se répandre parmi les Sanhadja voilés et encore n'y fut-elle acceptée qu'avec réluctance et observée qu'avec bien peu de ferveur. Mais un homme se rencontra qui, solidement gagné à la foi nouvelle, résolut de la répandre et de la faire régner parmi ses compatriotes, et ce fut l'origine du mouvement almoravide qui, dans la seconde moitié du xie siècle, devait amener la conversion à l'Islamisme d'une partie du Soudan occidental, l'assujettissement temporaire de quelques états noirs à des princes berbères et, chose imprévue, la conquête du Maroc et de l'Espagne par des bandes venues du Sénégal et la fon-

dation de Marrakech par un chef des Lemtouna soudanais nommé Youssof ben Tachfine. Cette fois, c'était le Soudan qui venait au Maroc et qui y venait en maître.

A vrai dire, les Almoravides, grisés par leurs succès et par les splendeurs inconnues qu'ils trouvèrent au Maghreb et en Andalousie, ne furent pas longs à oublier leurs humbles origines et bientôt ne se soucièrent plus des provinces soudanaises qu'ils avaient conquises, et qu'ils abandonnèrent sans regret à elles-mêmes. La période durant laquelle l'État de Ghâna et le royaume de Tekrour se trouvèrent, en quelque sorte, incorporés à l'empire almoravide, ne dura qu'une dizaine d'années (1076-1087) et se termina par la mort d'Aboubekr ben Omar, tué dans l'Adrar en cherchant à réprimer une révolte de ses sujets.

Cependant, la communauté de religion entre la majorité des Africains du Nord et une minorité agissante d'Africains du Soudan devait fatalement accentuer et intensifier les relations entre le Maghreb et le pays des Noirs. C'est, en effet, ce qui arriva. Non seulement le trafic commercial, qui durait depuis des siècles, multiplia le nombre et la fréquence de ses transactions et commença à s'orienter, après la chute de Ghâna, vers Oualata d'abord, puis vers Tombouctou, mais il s'accompagna peu à peu d'échanges d'idées, plus importants pour le développement des civilisations que de simples échanges de marchandises. Des savants et des lettrés marocains, attirés par la renommée des merveilles, plus ou moins fabuleuses, que la légende attribuait au Soudan, entreprirent la traversée du Sahara, séjournèrent dans les cités noires du Sahel et du moyen Niger et, parfois, s'y fixèrent définitivement.

Des artisans firent de même, apportant aux forgerons noirs la connaissance de techniques nouvelles et de nombreux motifs de décoration. D'après les traditions ayant encore cours au Soudan, à l'époque actuelle, la plupart de ces artisans marocains auraient été des Juifs et un certain nombre seraient venus de la province du *Darâ* ou Oued Dra'a, dont le nom, très connu des Soudanais, est souvent employé par eux comme synonyme de « Maroc ». On rencontre parmi les Sarakollé du Sahel et parmi les Bambara un clan qui porte le nom de *Darâoué* et qui serait désigné ainsi en raison de l'origine de ses pre-

miers représentants, lesquels auraient été des *Dar'oua* ou *Dar'aouiyya*, c'est-à-dire des gens du Dara. Un autre clan très répandu au Soudan, celui des *Darâmé*, est ainsi appelé parce que ses fondateurs auraient séjourné longtemps au Darà (en mandingue : *Darâ-mé*, long séjour au *Darâ*) avant de venir s'installer en pays noir. Les Mandingues confondent d'ailleurs tous les Marocains sous le nom de *Darâ-nka* (gens du *Darâ*) et donnent le nom de *Darâ-sé* (arbre à beurre du *Darâ*) à un arbre à résine odoriférante, dont le bois fournit un charbon excellent pour la fabrication de la poudre et qui aurait été importé du Darâ par des voyageurs marocains : c'est le *Balsamodendron Africanum*. Ainsi cette région de l'Extrême-Sud marocain, dont le nom antique nous avait été transmis par Ptolémée sous la forme *Darados* et par Polybe sous la forme *Darat*, a conquis au Soudan une nouvelle célébrité et y demeure comme un témoignage de l'influence marocaine.

⁂

En 1325, le célèbre Gongo Moussa ou Goungou Moussa, empereur du Mali ou Manding, revenant de son pèlerinage à La Mecque, en ramenait avec lui un poète arabe, architecte à ses heures, qui appartenait à une bonne famille de Grenade et qui avait passé une grande partie de sa vie au Maroc : Es-Sahéli. A cette époque, les villes soudanaises les plus réputées, telles que Gao, Tombouctou, Mali, ne renfermaient pas d'autres habitations que des huttes cylindriques d'argile à toitures coniques en paille. A l'instigation du prince almohade El-Mâmer, ami d'Ibn-Khaldoun, lequel El-Mâmer s'était joint en route à l'escorte de Gongo Moussa, et sur l'ordre de ce dernier, Es-Sahéli édifia à Gao une mosquée rectangulaire à minaret pyramidal, en briques d'argile séchées au soleil, qui fut le premier monument de ce style aujourd'hui si répandu que nous appelons le style soudanais. On a voulu en faire remonter l'inspiration à une influence égyptienne, mais il suffit d'observer le mode de construction et la nature architecturale de ces édifices pour les apparenter avec certitude à l'architecture arabo-berbère du Sud marocain et des oasis sahariennes. L'histoire d'ailleurs confirme cette théorie : c'est dans les souvenirs de son existence marocaine qu'Es-Sahéli puisa son

inspiration. Peu après avoir construit la mosquée de Gao, il en bâtissait, à Tombouctou, une autre du même style qui, refaite depuis, a servi de modèle au palais édifié à Marseille en 1922 pour abriter l'exposition de l'Afrique Occidentale Française. Non loin de cette mosquée, Es-Sahéli construisait un *mâdougou*, c'est-à-dire une résidence royale, destinée à servir de gîte et de salle d'audience à l'empereur du Mali lors de ses voyages à Tombouctou, et, là encore, s'affirmait l'influence artistique de la Berbérie marocaine.

Enthousiasmé des œuvres de son architecte, Gongo Moussa ne cessa, jusqu'à sa mort, de le mettre à contribution. Tout le long du Niger, de Tombouctou à Mali, s'élevèrent mosquées, palais et *mâdougou* en briques, tantôt crues, tantôt cuites, à terrasses ornées de créneaux coniques, à tours pyramidales, à portes trapézoïdales, et le style nouvellement importé ne tarda pas à gagner tout le Soudan, jusqu'aux abords de la forêt équatoriale.

C'est là l'un des côtés les plus manifestes de l'influence artistique du Maroc sur le pays des Noirs.

L'influence politique, pour être moins apparente, n'en fut pas moins forte. Les grands empires du Soudan, celui du Manding d'abord, celui du Songoï ensuite, et, en dernier lieu, l'empire Bambara de Ségou, furent en relations suivies avec les sultans du Maroc. Ceux-ci échangaient avec les souverains noirs, musulmans ou païens, des ambassades et des présents. Le branle, semble-t-il, fut donné dès 1332 par Gongo Moussa qui, quelques mois avant sa mort, avait expédié à Fez une mission spéciale pour féliciter le Sultan Aboulhassane de la victoire qu'il venait de remporter sur Tlemcen. Aboulhassane, sensible à cette attention, envoya à son tour à Mali une ambassade qui, retardée en route, y arriva en 1336, peu après l'avènement de l'empereur Souleïmane. Celui-ci ne voulut pas être en reste de politesse et fit parvenir au Sultan de Fez, qui était alors (1359) Abou-Salem, de somptueux cadeaux, auxquels son successeur, Mari Diata, ajouta une girafe : celle-ci fit une profonde impression sur les habitants de Fez.

C'est sous le règne de Souleïmane que le Soudan reçut la visite du célèbre géographe arabe, Ibn Batouta, lequel, venant du Tafilalet, arriva à Mali à la fin de juin 1352 et visita toute la région comprise

entre Oualata, le haut Niger, Gao et l'Aïr, nous laissant de son voyage une copieuse et très intéressante relation.

Le Sultan Abou-Salem mourut en 1361, alors que les envoyés de Souleïmane et de Mari Diata étaient encore à Fez. Ibn Merzouk, régent de l'empire marocain, les congédia après leur avoir remis de riches présents destinés à l'empereur mandingue. Ils s'en retournèrent au Soudan en passant par Marrakech, le Sous et l'Adrar, et constatèrent que les Arabes Beni-Hassân, que nous appelons aujourd'hui les Maures, avaient occupé déjà la majeure partie des pays, jusque-là parcourus seulement par des Berbères, qui s'étendent au Sud du Darâ jusqu'à proximité du Sénégal.

C'était le début de la main-mise des Arabes marocains de la famille des Makil sur le Sahara occidental, et la revanche, en quelque sorte, à 300 ans d'intervalle, du Maroc sur le Sénégal : de ce fleuve étaient partis les Berbères Sanhâdja, marchant à la conquête du Maghreb et de l'Espagne; du Maghreb venaient de partir à leur tour des Arabes Beni-Hassân, qui n'allaient pas tarder à subjuguer les Sanhâdja demeurés dans le Sud et à les réduire à l'état de vassalité où ils sont encore de nos jours, faisant de leur appellation ethnique (Zenaga) un synonyme de « tributaires ».

C'est à cette époque aussi que les Berbères du Sahara occidental commencèrent à abandonner le voile, par imitation des conquérants Beni-Hassân qui vont toujours tête nue. Au temps de Ca da Mosto, c'est-à-dire au milieu du xve siècle, les Zenaga nomadisant près de l'Atlantique portaient encore le voile, mais cette coutume disparut définitivement au siècle suivant, en même temps que s'affermissait et s'achevait la suprématie, désormais incontestée, des Beni-Hassân, marquant l'acomplissement de ce que l'on pourrait appeler la conquête de la Mauritanie soudanaise par les Arabes Marocains.

⁂

Vers la seconde moitié du xive siècle, les relations entre la cour de Mali et celle de Fez étaient devenues suffisamment intimes pour qu'en 1366, le sultan mérinide Abdelhalim, détrôné par son frère

Abou-Ziyân, ne craignit pas d'aller chercher refuge dans la capitale du Manding, auprès de l'empereur Mari Diata.

Ce souverain noir mourut en 1374 de la maladie du sommeil, au témoignage d'Ibn Khaldoun. Ses successeurs ne surent pas conserver l'héritage de gloire et de puissance qu'il leur avait laissé et, à la fin du xv[e] siècle, la majeure partie de l'empire du Mali était passée sous l'autorité de l'empereur du Songoï, qui avait sa résidence à Gao. Ce fut alors entre Gao et Marrakech que s'orientèrent les relations jusque-là entretenues entre Mali et Fez. Elles eurent d'abord un caractère bien différent de celui des premières et ne recommencèrent à présenter un aspect politique que lors de l'avènement de la dynastie saadienne au Maroc, c'est-à-dire environ un siècle plus tard.

A la fin du xv[e] siècle et durant la majeure partie du xvi[e], alors que régnait à Gao la dynastie des *Askia*, ce fut surtout un mouvement religieux et scientifique qui s'établit entre le Sud marocain d'une part et les villes soudanaises de Oualata, Tombouctou et Dienné d'autre part. Des savants du Maghreb vinrent y professer, y formèrent des disciples dont certains éclipsèrent leurs maîtres, et parfois même ne dédaignèrent pas d'y compléter leur instruction. Tombouctou en particulier devint un véritable foyer intellectuel, où quantité de docteurs, les uns de race blanche, les autres de race noire, brillèrent d'un vif éclat. Il convient de ne pas oublier que cette belle période de l'histoire soudanaise eut ses origines dans les rayons de civilisation émanés du Maroc. C'est à cette époque qu'il faut placer la véritable conquête marocaine du Soudan, conquête spirituelle, féconde et durable, bien plutôt qu'à la fin du xvi[e] siècle, où eut lieu une conquête brutale qui n'engendra que ruines et misères, n'eut pas de lendemain et fut d'ailleurs l'œuvre, non pas de Marocains, mais de renégats espagnols armés et expédiés par le Sultan saadien Ahmed Elmansour Eddhéhébi.

L'histoire de ce coup de main vaut cependant d'être contée en détail. Le Sultan Elmansour, dès son avènement (1578), avait envié à l'askia de Gao la possession des mines de sel de Teghazza, situées à proximité des salines actuelles de Taodéni. Il savait que l'empereur de Gao retirait de l'exploitation de ces mines la majeure partie de ses revenus et il pensait que, s'il en devenait maître, il pourrait, par

la vente du sel aux Soudanais, obtenir en grande quantité ce fameux or des Noirs, remplir son trésor impérial et mériter effectivement ce surnom d'Eddhéhébi (le doré), qu'il obtint surtout en raison des riches rançons que lui payèrent quelques nobles Portugais capturés par lui.

Moyennant dix mille dinars, il avait acquis de la cupidité et de la faiblesse de l'askia Daoud le privilège d'exploiter ces salines pendant un an pour son propre compte. Le profit qu'il en retira fut tel qu'il ne voulut plus de cette situation de simple fermier et résolut de devenir le maître définitif des mines de Teghazza.

Daoud étant venu à mourir en 1582, le Sultan du Maroc porta son deuil et envoya à Gao une ambassade qui avait un triple but : officiellement, elle avait mission de présenter à El-Hadj, fils et successeur de Daoud, les condoléances d'Elmansour pour la mort de son père; officieusement, elle devait sonder le nouvel askia en vue d'une cession éventuelle des salines au Maroc; secrètement, elle avait l'ordre de se renseigner sur les forces militaires du Songoï. El-Hadj reçut avec magnificence les envoyés du Sultan, leur remit pour leur maître 80 eunuques et de nombreux esclaves des deux sexes, mais se montra sourd aux propositions de cession de ses droits sur Teghazza. L'ambassade, de retour à Marrakech, confia à Elmansour qu'il devrait employer la force, mais qu'il n'aurait pas grand'peine, disposant d'armes à feu, à venir à bout de l'armée du Songaï, nombreuse assurément, mais ne possédant que des javelots, des lances, des flèches, des sabres et des gourdins.

Aussi, en 1584, le Sultan expédia 20.000 hommes sur Ouadân, avec ordre de s'emparer des salines de Teghazza et de pousser jusqu'à Tombouctou, car ses envoyés lui avaient dit qu'il aurait encore plus de profit à ramasser directement l'or possédé par les gens du Soudan qu'à le gagner en leur vendant du sel. Malheureusement, aucun de ces 20.000 hommes n'atteignit Teghazza ni, à plus forte raison, Tombouctou. La plupart moururent de faim ou de soif; les survivants rallièrent le Maroc dans un état lamentable.

Instruit par cette expérience des inconvénients qu'il y a à vouloir lancer à travers le Sahara de trop forts contingents, El-Mansour envoya une nouvelle expédition, composée seulement de 200 fusi-

liers, qui occupa Teghazza en 1585. Les gardiens des salines s'enfuirent et vinrent demander protection à l'askia El-Hadj, qui estima plus sage de laisser la nature faire son œuvre et se contenta de conseiller aux Bérabich, qui assuraient l'exploitation du sel et son transport, de délaisser Teghazza et de se diriger sur Taodéni. Ne trouvant personne à qui faire récolter le sel ni aucune caravane à qui le confier, les soldats d'Elmansour furent réduits à garder un domaine désormais improductif. Comme, d'autre part, les ressources de Teghazza en vivres étaient absolument nulles et ses ressources en eau potable extrêmement réduites, ils se fatiguèrent de monter une garde inutile et dangereuse pour leur vie, et, désertant Teghazza, ils retournèrent au Maroc. El-Hadj avait montré quels succès on peut obtenir par la temporisation la plus inactive.

Mais Elmansour était tenace. El-Hadj mourut en 1586 et son successeur Mohammed Bani en 1588, remplacé par l'askia Issihaq II. Le Sultan n'avait pas abandonné son idée.

Un fonctionnaire berbère de l'askia Issihaq II, disgracié par son maître, s'en fut à Marrakech en 1589 pour gagner Elmansour à ses projets de vengeance. Le Sultan se trouvait alors à Fez. Ould-Kirinfel, — ainsi s'appelait le fonctionnaire révoqué, — lui écrivit pour lui dépeindre la situation politique, alors troublée, de l'empire de Gao et lui représenter combien l'occasion était propice de s'emparer du Songoï. Elmansour fut impressionné par ces nouvelles et envoya sur le champ à l'askia un véritable ultimatum, le sommant d'abandonner la propriété des salines du Sahara à celui qui était le maître incontesté de tout le Maghreb et le protégeait contre les incursions des Chrétiens, c'est-à-dire au Sultan du Maroc. Ce message parvint à Gao aux environs du 1er janvier 1590. Issihak y répondit par une lettre de menace et d'injures, à laquelle il joignit quelques javelots et deux entraves de fer indiquant par là qu'il était prêt à la guerre et disposé à faire du Sultan son captif.

Elmansour attendit que les pluies d'été eussent amené un peu d'humidité dans le désert et le 29 octobre 1590, il mettait en route, de Marrakech, une armée de trois mille hommes, recrutés parmi des renégats espagnols dont les uns avaient été capturés par des pirates barbaresques et dont les autres, ayant des raisons spéciales de quitter

leur patrie, étaient venus chercher fortune au Maroc et se mettre à la disposition du Sultan, en abandonnant la foi chrétienne pour l'islamisme. L'expédition comportait dix bataillons de 300 hommes chacun, commandés par autant de caïds et groupés en deux brigades, ayant chacune à sa tête un général. L'ensemble était placé sous les ordres d'un Espagnol aux yeux bleus, homme énergique et avisé, qui avait pris, en adhérent à la foi musulmane, le nom de Djouder et auquel Elmansour octroya le titre et la dignité de Pacha.

Le 1er mars 1591, quatre mois après son départ de Marrakech, la colonne du Pacha Djouder parvenait sur les bords du Niger à Karabara, à l'ouest et près de Bamba. Les deux tiers de son effectif avaient péri en route, de soif, de fatigue ou de maladie. Mais les mille Espagnols demeurés vivants étaient armés de mousquets, et le Soudan n'avait encore jamais entendu la détonation d'une arme à feu. Cette circonstance décida de la victoire.

Dès que l'askia Issihâq II avait eu vent de l'approche de Djouder, il avait réuni à Gao tous les dignitaires de son empire, pour discuter avec eux du plan de conduite à adopter. Plusieurs avis judicieux furent exprimés, aucun ne fut approuvé par le souverain, qui semblait avoir perdu la tête. Il eut seulement une idée, qu'il estimait géniale et dont cependant l'exécution ne fit que hâter la ruine du Songoï. Ayant entendu parler de l'effet de ces armes inconnues, dont les projectiles tuaient à distance, il imagina de faire rassembler un grand nombre de bœufs et de les intercaler, comme rideau protecteur, entre les assaillants et son armée; celle-ci devait, poussant le troupeau devant elle, arriver au contact de l'ennemi sans éprouver aucune perte et exterminer alors les soldats du pacha. L'armée songoï comportant au moins 9.000 fantassins et 12.000 cavaliers, d'après les estimations les plus modestes, ce plan paraissait assuré de réussir, et c'est sans trop d'émoi que l'askia et ses troupes se portèrent au devant de la colonne venue du Maroc, qu'ils rencontrèrent près de Tondibi, à une trentaine de kilomètres au Nord de Gao, le 12 mars 1591.

Au premier feu de salve, les bœufs affolés se précipitèrent tête baissée, non point sur l'ennemi qui leur avait envoyé des balles, mais, en lui tournant le dos, sur l'armée songoï qu'ils avaient mission de protéger et dans laquelle ils jetèrent le désordre le plus complet. Les

décharges de mousqueterie, se succédant sans interruption et semant la mort parmi les guerriers de l'askia, transformèrent ce désordre en panique. Au bout d'une demi-heure, il ne restait, des quelque 20.000 soldats songoï, qu'un petit groupe de guerriers d'élite qui, armés seulement de bâtons mais doués d'un invincible courage, se firent tuer sur place jusqu'au dernier. Quand à l'askia, il avait fui lui aussi et avait cherché un asile sur l'autre rive du fleuve, imité en cela par tous les habitants de Gao, où Djouder, qui y fit son entrée le même jour sans coup férir, ne trouva plus que quelques étrangers, personnages religieux et commerçants.

Le pacha fut profondément déçu par le « palais » impérial, qu'il estima fort inférieur à la maison du chef des âniers de Marrakech, et, plein de mépris pour une capitale aussi peu engageante, il alla s'installer à Tombouctou, où il pénétra le 25 avril 1591 et fit immédiatement construire une forteresse pour y établir ses troupes.

Cependant, dès le lendemain de sa déroute, l'askia avait fait parvenir à son vainqueur une lettre par laquelle il offrait de remettre à Djouder cent mille pièces d'or et mille esclaves pour le Sultan, à condition que la colonne expédiée par celui-ci reprît la route de Marrakech. Et Djouder, qui n'avait décidément pas une idée bien accentuée de la valeur du Soudan, avait trouvé ces propositions raisonnables et les avait transmises, avec son rapport, à Elmansour.

Celui-ci, lorsqu'il reçut le courrier du Pacha, entra dans une violente colère, révoqua Djouder sur l'heure et le remplaça par un nommé Mahmoud Zergoun, qu'il expédia à Tombouctou avec une escorte de 80 nouveaux renégats et l'ordre de s'emparer de la personne de Djouder et de celle de l'askia et de les lui envoyer prisonniers l'un et l'autre. Loin d'être reconnaissant à Djouder de l'exploit, après tout remarquable et en tout cas pénible, qu'il avait accompli, le sultan lui reprochait trois choses : de n'avoir pas capturé l'askia, d'avoir transmis des propositions qui étaient insultantes à l'égard du souverain du Maroc et enfin d'avoir envoyé à Marrakech un simple rapport, alors qu'on y attendait quelques charges de poudre d'or.

Le nouveau Pacha arriva à Tombouctou le 17 août 1591. Djouder, qui était un soldat discipliné, accepta sans mot dire sa révocation, et Mahmoud Zergoun, qui avait du bon sens et savait prendre ses res-

ponsabilités, passa outre aux ordres du sultan et, au lieu de faire Djouder prisonnier, se l'attacha en qualité de lieutenant et de conseiller. Le 14 octobre suivant, la colonne marocaine livrait un nouveau combat à Issihâq II près de Banba; vaincu de nouveau, l'askia s'enfonça au cœur de la Boucle du Niger, fut déposé par ses derniers fidèles et périt assassiné, en 1592, par les gens du Gourma chez lesquels il avait cherché refuge.

Ainsi finit l'empire soudanais du Songoï, sous le coup que lui avait porté le Sultan du Maroc Elmansour Eddhéhébi, par l'intermédiaire d'une bande d'Espagnols renégats. L'origine des soldats de Djouder, si elle ne nous avait pas été indiquée explicitement par les chroniqueurs du Soudan, apparaîtrait suffisamment dans le fait que la plupart d'entre eux ignoraient l'arabe ou le parlaient très incorrectement et qu'ils usaient d'un langage dont le *Tarikh-el-Fettâch* nous a cité quelques exemples caractéristiques, tels que *corte li cabeza*, pour dire « coupez-lui la tête ».

C'est là une phrase qu'entendirent souvent prononcer les habitants de la région de Tombouctou et de Gao pendant la période à laquelle on donne parfois le nom, fort impropre, à la vérité, de « domination marocaine au Soudan ». Le meurtre et le pillage étaient la monnaie courante de ces renégats qui ne connaissaient d'autre loi que celle de leur bon plaisir et qui, une fois anéantie la résistance des indigènes, abandonnèrent toute discipline. Les Pachas, qui se succédaient rapidement les uns aux autres, tantôt munis d'une lettre de commandement émanant du sultan, tantôt s'emparant du pouvoir de leur propre initiative, se livraient eux-mêmes aux pires exactions, persécutant avec obstination les savants et les personnages religieux, chez lesquels ils sentaient un prestige et une influence capables de mettre les leurs en échec. Sous prétexte de châtier une émeute qui avait eu lieu à Tombouctou pendant son absence et à laquelle pourtant n'avait participé aucun des savants de la ville, Mahmoud Zergoun fit arrêter en pleine mosquée les personnages les plus réputés pour leur science et leur dévotion et en laissa massacrer un grand nombre, dont il pilla les biens, envoyant au sultan 100.000 pièces d'or prélevées sur ce butin; puis il expédia les autres, pieds et mains enchaînés, à Marrakech, en 1594. Parmi ces malheureuses victimes d'une inexcusable cruauté

se trouvait l'illustre écrivain Ahmed Bâba, qui appartenait à une famille soudanaise d'origine berbère; il demeura captif plusieurs années au Maroc et ne fut autorisé à regagner Tombouctou, sa patrie, que 13 ans plus tard, en 1607, par le sultan Zîdân.

A partir de 1612, les souverains du Maroc cessèrent complètement d'intervenir dans la désignation des Pachas et l'administration de la province de Tombouctou, sur laquelle leur autorité ne s'était exercée que pendant vingt ans et d'une manière à la fois très indirecte et lointaine. En dehors du Pacha Ammar, qui fut envoyé à Tombouctou en 1618 par le sultan Zîdân, il ne fut plus expédié du Maroc ni chefs ni troupes à destination du Soudan. La région conquise par Djouder fut abandonnée complètement aux caprices des renégats amenés par lui et ses premiers successeurs et ensuite des métis nés des rapports des Espagnols avec les femmes du pays. Au bout de quelques générations, les Pachas, faits et défaits par leurs propres troupes, ne se distinguaient plus des indigènes par le type ni la couleur, et leur pouvoir diminuait de jour en jour, se localisant peu à peu aux fonctions modestes de maire de Tombouctou, qu'ils ne tardèrent pas du reste à n'exercer que sous le contrôle ou la suzeraineté d'autres maîtres, ceux-ci étant tour à tour les Touareg, les Bambara de Ségou, les Peuls du Massina, les Arabes Kounta, enfin les Toucouleurs de Bandiagara, jusqu'au jour où les troupes françaises, entrant à Tombouctou en décembre 1893 y trouvèrent, avec le titre de *kahia*, le dernier héritier de la puissance, bien affaiblie, des Pachas de la fin du xvie siècle.

Même au début, les sultans du Maroc n'avaient tiré qu'un très médiocre bénéfice de leur effort et, à part l'envoi à Marrakech par le pacha Mahmoud Zergoun de quelques sacs d'or et de prisonniers de marque, rien ne fut acheminé de Tombouctou vers le Maroc qui représentât une valeur quelconque. Les Pachas gardaient pour eux le montant des impôts qu'ils levaient sur la population, aussi bien que le fruit de leurs rapines. Ils se déposaient et s'assassinaient les uns les autres, ne demeurant parfois au pouvoir que quelques jours ou même quelques heures. De 1612 à 1660, c'est-à-dire pendant une période de 48 ans, 21 Pachas se succédèrent au pouvoir. Depuis 1660 jusqu'à l'année 1750, soit en 90 ans, on compta 128 Pachas. Depuis

1660 aussi, la prière du vendredi n'était plus prononcée au nom du Sultan du Maroc, mais au nom du Pacha régnant. Enfin, en 1780, le titre de pacha fut remplacé par celui de *kahia*.

Quant aux descendants, de plus en plus métissés, des soldats espagnols expédiés du Maroc à la fin du XVI[e] siècle, ils constituèrent, sous le surnom d'*Arma* qu'on leur avait donné dès leur arrivée et qui équivaut à « fusiliers » — exactement « lanceurs » (sous-entendus « de balles ») —, une sorte de caste ayant des prétentions à la noblesse et qui subsiste encore de nos jours à Tombouctou, où ses membres exercent principalement les métiers de tailleur et de brodeur.

⁂

Ainsi la dynastie saadienne avait contribué à alimenter la population soudanaise d'un élément nouveau, d'origine européenne. La dynastie filalienne, qui lui succéda en 1644 et qui règne encore aujourd'hui, effectua l'opération inverse et fit venir du Soudan au Maroc un certain nombre d'hommes de race nègre, destinés à constituer une véritable armée noire, laquelle a subsisté jusqu'à l'époque actuelle dans le rôle de garde particulière des Sultans. Ce fut là un nouvel épisode des relations incessantes et diverses du Maghreb avec le pays des Noirs.

Vers 1670, un chef religieux du Sous nommé Ali ben Haïdar, poursuivi par Moulaï Er-Rachid, se réfugia au Soudan et se mit sous la protection du roi bambara Biton Kouloubali, qui régnait alors à Ségou et venait d'étendre sa suzeraineté sur Tombouctou. Biton, très sensible au cadeau que lui avait fait Ali ben Haïdar de deux belles captives andalouses ou lusitaniennes, prit fait et cause pour le fugitif, et refusa catégoriquement de le livrer au Sultan, lorsque celui-ci le fit réclamer. Ali s'installa à Tombouctou et, grâce à l'appui du roi Biton, y leva une armée de plusieurs milliers de Noirs à la tête de laquelle il retourna dans le Sous en 1672, pour reprendre la lutte contre Er-Rachid. Celui-ci mourut à cette époque et son frère Moulaï Ismaïl, qui lui succéda, réussit à s'approprier la troupe levée au Soudan par Ali ben Haïdar. Puis il envoya à Tombouctou l'un de ses neveux, qui parvint à y recruter de nouveaux effectifs. On raconte

qu'à cette époque, le Pacha en exercice consentit à reconnaître de nouveau la souveraineté du Sultan et que le nom de celui-ci fut prononcé, comme autrefois, à la prière du vendredi. Mais ce retour vers le passé n'eut qu'une durée éphémère et, lorsque le neveu de Moulaï Ismaïl fut reparti de Tombouctou avec ses recrues, tout lien politique fut de nouveau brisé entre le Soudan et le Maroc.

⁂

Cependant, lorsque se produisit, environ deux siècles plus tard, le 16 décembre 1893, l'entrée à Tombouctou du lieutenant de vaisseau Boiteux, les Arma de la veille cité soudanaise se rappelèrent les événements qui avaient amené leurs ancêtres sur les rives du Niger et ils persuadèrent aux notables d'invoquer contre les étrangers l'aide du Sultan du Maroc. Une députation fut envoyée à Fez auprès de Moulaï El-Hassàn, conduite par Mohammed ben Essoyouti, imâm de la grande mosquée de Tombouctou. Elle arriva au Maroc à peu près au moment de la mort du Sultan et de l'avènement de son fils Moulaï Abd El-Aziz, alors âgé de treize ans. Elle revint à Tombouctou, n'ayant obtenu du grand vizir Si Ahmed ben Moussa que le sage conseil de s'en remettre à la volonté de Dieu, comme doit le faire tout bon musulman. A son retour, vers le milieu de 1894, elle trouva le commandant Joffre installé dans le Fort- Bonnier, maître de la situation et faisant régner la paix dans le pays. Le chef de la députation assura de son loyalisme le représentant de la France. Depuis, il en fournit des preuves.

Seize ans après, en 1910, Moulaï El-Hafid, qui avait succédé à son frère Abd El-Aziz, mettait le Maroc sous le protectorat de la France et Mohammed ben Essoyouti était nommé professeur à la médersa de Tombouctou par le Gouverneur Clozel; il continua à y enseigner jusqu'à sa mort survenue tout récemment, et fut comme le symbole de la nature que revêtent aujourd'hui, sous l'égide de la politique française, les relations plus que jamais étroites entre le Maroc et le Soudan.

M. DELAFOSSE.

Appendice. — La notice qui précède était rédigée depuis plusieurs mois lorsqu'a paru, dans le n° du 4ᵉ trimestre 1923 de la Revue *Hespéris*, le savant et très intéressant mémoire consacré par le Colonel Henry de Castries à *La conquête du Soudan par El-Mansour*. Je n'avais pu faire état, dans mon article, des renseignements fournis, sur l'expédition du Pacha Djouder à Gao et Tombouctou, par le document espagnol de 1591 qui m'était totalement inconnu et qui a été, on peut le dire, révélé par M. de Castries. Par ailleurs, celui-ci semble, de son côté, avoir ignoré les informations données sur le même événement par le *Tedzkiret en-nisiân* et surtout par le *Tarikh el-fettâch*, dont il ne fait pas mention parmi les sources qu'il a utilisées. Or ce dernier ouvrage, dont mon regretté beau-père Octave Houdas et moi-même avons publié en 1913 le texte arabe et la traduction, est certainement, de tous les livres anciens que nous possédons, celui qui renferme le plus de détails précis et originaux sur l'expédition envoyée au Soudan par El-Mansour; l'auteur principal, en effet, l'*alfa* Mahmoud Kôti, fut non seulement contemporain de cette expédition, puisqu'il mourut en 1593, mais en fut de plus témoin, puisqu'il se trouvait à Gao au moment de l'arrivée de Djouder sur le Niger, qu'il fit partie du conseil de guerre tenu par l'*askia* la veille de la bataille de Tondibi, quitta Gao le matin même du jour où eut lieu cette bataille, en recueillit les échos quelques jours après à Ganto, entre Bamba et Tombouctou, et assista à l'entrée de Djouder dans cette dernière ville, où il mourut deux ans plus tard. Pour tout ce qui se passa au Soudan à cette époque, ses informations présentent une incontestable supériorité sur celles de l'auteur du *Tarikh es-Soudân*, qui n'était pas né encore, et sur celles de la relation espagnole traduite et utilisée par M. de Castries, laquelle fut, il est vrai, rédigée l'année même de l'expédition de Djouder, mais au Maroc. Là où il y a divergence entre les récits, il semble donc en principe que celui du *Tarikh el-fettâch* doive faire foi pour les faits qui se sont déroulés au Soudan et celui de l'anonyme espagnol pour les faits qui se sont déroulés au Maroc.

On pourrait objecter que la partie du *Tarikh el-fettâch* relative à l'expédition de Djouder n'a pas été écrite par Mahmoud Kôti lui-même, ni de son vivant; elle est due à l'un de ses petits-fils. Mais elle s'inspire en majeure partie de renseignements recueillis de sa bouche et de notes manuscrites laissées par lui et auxquelles se réfère son continuateur.

J'ai cru devoir signaler ces circonstances pour qu'on ne soit pas surpris en constatant quelques divergences de détail entre le passage de ma notice parlant de la conquête marocaine du Soudan et le mémoire précité du colonel de Castries. Ainsi, dans les péripéties de la bataille de Tondibi, l'anonyme espagnol fait intervenir un troupeau de bœufs dont il est également question dans le *Tarikh el-fettâch*. Mais, tandis que, selon le premier, le plan des Songoï aurait consisté à lancer ce bétail sur l'armée marocaine

en vue de rompre l'ordre des troupes et que Djouder aurait paré au danger en faisant ouvrir leurs rangs à ses soldats pour laisser s'écouler le troupeau, la chronique soudanaise raconte le faits d'une manière tout autre, que j'ai résumée dans ma notice, et qui me paraît plus vraisemblable.

A propos des opérations du Pacha Mahmoud Zergoun, M. de Castries dit que ce dernier « put conquérir le Soudan presque sans coup férir, et pénétrer dans les régions aurifères que n'avait pu atteindre le Pacha Djouder », que « l'or afflua à Marrakech » et que l'Anglais Madoc vit entrer dans cette ville, en 1594, trente mules chargées d'or. Ceci ne se trouve pas dans la relation espagnole, qui s'arrête au moment du départ du Maroc de ce même Mahmoud et dont l'auteur, précisément, émet des doutes sur la quantité d'or que l'expédition pourra se procurer au Soudan, faisant observer avec raison que les mines sont situées bien loin du royaume de Gao. Le *Tarikh el-fettâch* est naturellement plus explicite : il ressort de sa lecture que Mahmoud Zergoun n'a pas conquis grand'chose en dehors de ce qu'avait conquis Djouder avant lui; il se porta seulement un peu en aval de Gao, attira par traîtrise sur la rive gauche du Niger l'*askia* Mohammed Gao, successeur d'Issihaq II, et le fit conduire par eau à Gao, où ce prince fut mis aux fers un mois durant, puis massacré. Après quoi, le Pacha partit à la poursuite de l'*askia* Nouh, qui avait été proclamé roi lors de la capture de Mohammed Gao, l'atteignit dans le Dendi et lui infligea une facile défaite, sans pouvoir d'ailleurs s'emparer de sa personne ni le réduire à merci. Mais il n'alla pas plus avant vers le Sud et n'approcha d'aucune des contrées aurifères du Soudan. Le seul envoi d'or qu'il fit au Maroc, celui que l'Anglais Madoc vit arriver à Marrakech en 1594, se composait de la fortune personnelle des notables de Tombouctou que ce Pacha fit arrêter et massacrer pour la plupart. Sans doute une faible partie seulement des trente mules étaient chargées du précieux métal; mais la consigne devait être de dire que tous les sacs ne renfermaient que de l'or. L'état d'esprit manifesté par le Sultan El-Mansour, dans sa proclamation mise au jour par M. de Castries, nous renseigne suffisamment à cet égard.

Sur un autre point, je ne saurais me ranger à l'avis du Colonel de Castries. Je veux parler de l'itinéraire suivi par Djouder pour se rendre du Maroc à Gao. La relation espagnole ne donne absolument aucune indication à ce sujet, sauf qu'elle dit qu'« après avoir traversé le Sahara on fit route vers Gao, laissant à main gauche Tombouctou » (*pasada la Zahara, comenzo a caminar la vuelta de Gago, dexando a mano izquierda Tumbucutu*). C'est assurément ce passage qui a conduit M. de Castries à faire atteindre le Niger à l'expédition marocaine, d'après la carte jointe à son mémoire, *au sud-ouest de Tombouctou*, pour lui faire contourner ensuite cette ville par le Nord et après suivre la rive gauche du fleuve jusqu'à Tondibi et Gao.

Il y a là une invraisemblance, presque une impossibilité matérielle; en outre, cette suggestion est en contradiction avec les données des diverses chroniques soudanaises.

Je sais bien qu'il y a ces mots de l'anonyme espagnol : « On fit route vers Gao, laissant *à main gauche* Tombouctou ». Mais ces mots ne peuvent être que le résultat d'une erreur, d'ailleurs assez commune : bien des gens disent « à gauche » quand ils veulent dire « à droite », et inversement. A moins qu'ils ne soient le résultat de l'ignorance probable dans laquelle se trouvait l'auteur de la relation vis-à-vis de la topographie du Soudan. En tout cas, il n'est pas possible d'aller du Darâ à Gao en laissant Tombouctou à gauche, à moins de traverser le Niger en amont de Tombouctou et de le retraverser ensuite en aval — ce que n'a certainement pas fait Djouder, qui ne l'a pas traversé du tout — ou bien à moins de tourner autour de Tombouctou de façon à raser ses faubourgs méridionaux sans y pénétrer, ce qui offrirait l'aspect d'une gageure. Au reste, l'itinéraire figuré sur la carte de M. de Castries est en contradiction avec le texte espagnol : si Djouder avait suivi ce tracé, il aurait bien eu Tombouctou à sa gauche en se rendant de Teghazza au Niger, mais il l'aurait eue *à sa droite* pour aller de son premier point de contact avec le fleuve à la ville de Gao.

En réalité, il n'y a pas lieu de tenir compte de ces mots *a mano izquierda*, manifestement erronés. D'autre part, nous trouvons dans le *Tarikh es-Soudân* deux indications très précises : la première nous apprend que Djouder passa *à l'est d'Araouân*, la seconde qu'il atteignit le Niger *au bourg de Karabara*. Cette localité se trouve sur la rive gauche du fleuve, à l'Ouest et près de Bamba. La partie de l'itinéraire comprise entre le Maroc et le Soudan demeure douteuse; il est probable toutefois que Djouder passa par Teghazza, d'autres expéditions marocaines ayant suivi cette route avant lui. De Teghazza, il dut piquer droit sur Karabara, par Bou-Djébéha, puis il suivit la rive gauche du fleuve, comme nous le savons, de Karabara à Tondibi et Gao.

Sans doute M. de Castries ignorait l'existence de ce village de Karabara. Il a cru à une faute de copiste et a voulu lire *Kabara* dans le texte du *Tarikh es-Soudân*. Il nous dit en effet que Djouder atteignit le Niger à « Kabara ». Mais il n'a pas réfléchi à un point important : c'est que Kabara n'est pas sur le Niger. Cette localité se trouve au sud-est de Tombouctou — et non au sud-ouest, comme elle est portée sur la carte de M. de Castries — à 6 kilomètres de cette ville, sur un canal artificiel qui la relie près de Daï au petit bras du fleuve qu'on appelle le marigot de Korioumé ou le marigot de Daï. Ce n'est que lors des très grandes crues, et seulement en janvier, que l'inondation du fleuve s'étend juqu'à Kabara. En temps ordinaire, le point du Niger le plus rapproché de Kabara en est à 10 kilomètres dans

la direction du Sud et le point du marigot de Daï le plus rapproché de Kabara en est à 5 kilomètres dans la direction du Sud-Sud-Ouest. Ce n'est donc point en arrivant à Kabara que l'expédition aurait pu atteindre le Niger ni même, au 1er mars, l'apercevoir. De plus, il serait invraisemblable qu'elle se fût rendue à Kabara sans passer par Tombouctou et que, ayant Gao comme objectif, elle eût fait un tel détour.

D'ailleurs, les dates sont là pour démontrer les difficultés de réalisation pratique. Nous savons par le *Tarikh el-fettâch* que Djouder atteignit le Niger le 1er mars et Tondibi le 12 du même mois. M. de Castries le fait arriver au Niger le 28 février au lieu du 1er mars. En toute hypothèse, il s'écoula 11 jours au minimum et 12 au maximum entre l'arrivée au Niger et l'arrivée à Tondibi. Or il y a environ 370 kilomètres de Kabara à Tondibi en suivant le bord du fleuve : couvrir cette distance en 11 ou 12 jours reviendrait à faire 11 étapes journalières de 33 à 34 kilomètres ou 12 de 30 à 31, sans prendre aucune journée de repos, ce qui paraît excessif pour une colonne d'un millier d'hommes au moins, traînant des malades, des éclopés et un lourd bagage, venant de traverser le Sahara, parfois attaquée en route et obligée de se ravitailler sur le pays.

De Karabara à Tondibi, il n'y a que 210 kilomètres : les couvrir en 11 à 12 jours correspond exactement à l'allure que devait observer l'armée, extrêmement fatiguée, du Pacha Djouder.

M. D.

NOTES DE DIALECTOLOGIE ARABE

OBSERVATIONS SUR UN *VOCABULAIRE MARITIME BERBÈRE*

Dans le tome III d'*Hespéris* (1923, 3e trimestre, p. 297-346), M. E. Laoust a publié, comme appendice à son étude sur les *Pêcheurs berbères du Sous*, un *Vocabulaire maritime berbère* qui constitue un heureux complément au précieux *Vocabulaire maritime de Rabat et Salé* de M. L. Brunot. Ce travail est d'un tel intérêt pour la lexicologie marocaine que l'on me permettra de donner ici, d'accord avec M. Laoust, les quelques observations qui m'ont été suggérées, au point de vue arabe, par sa lecture.

***

P. 298. — Les doublets dialectaux *abaḫḫu* et *abḫuš* (ar. mar. *bọḫḫūš*) semblent donner corps à l'hypothèse de l'existence en marocain d'un augment —*š*, — (voy.) *š*, à nuance détériorative (1).

P. 300. — *Afaγru* « poisson indéterminé » est à rapprocher du rifain *rfaḫar* et *paḫar* (cf. p. 330), de Tanger *paγγāṛ*, de Rabat *paγāγ*, de l'esp. *pagar, pargo, pagro, pajel*, franç. *pagre*, lat. *pagrus, pager, phagrus, phager, pagur*, grec πάγρος, φάγρος.

P. 301. — A Tanger, la barque rifaine porte le nom de *γaṛṛābọ*.

P. 303. — *ajarif* « falaise, rocher », dérivé presque sûrement de l'arabe marocain *jåṛf*, est intéressant à mettre morphologiquement en parallèle avec *agadir* « fortin de montagne, *qåḷʿa* » rapproché de l'arabe class. *ǧadr* « muraille, paroi ». — *amnasfi* « jeune sar » est peut-être **amnāṣfi* « parvenu à la moitié de sa croissance »?

(1) Cf. mes *Notes sur le parler arabe du Nord de la région de Taza*, in *B. I. F. A. O.*, t. XVIII, p. 88, n. 2.

P. 304. — *amesmar* « clou » est d'origine arabe.

— *aměškādrii* « pêcheur » pourrait être la berbérisation d'un roman **pescadre*.

P. 305. — *amur* « harpon ». La forme diminutive *tamurt* « canne ferrée d'un marabout » et « protection » est à mettre en parallèle sémantique avec ar. mar. *mězṛāg* « javelot ; épieu ; bâton ferré » et « protection (accordée par un personnage vénéré ou puissant) ».

P. 306. — *aqârnif,* vient du mar. mérid. *qâṛnīf* (égyptien *qurnāfa*) « extrémité renflée du pétiole d'une feuille de palmier ».

P. 307. — *areššeš ụunzar* « pluie fine, embrun » doit contenir un élément arabe dérivé de la racine *RŠŠ* qui implique l'idée d'asperger ; cf. Tanger *šščā kā-ṭṛušš* « la pluie tombe finement » ; *ṛašša,* pl. *ṛšāiš* « éclaboussure ».

— *lasěbaḥ* « aiguillot du gouvernail » reporte à l'ar. *laṣbaɛ* « le doigt », avec assourdissement de la laryngale finale (cf. mar. sept. *děllāḥ* « pastèque » pour *děllāɛ*).

P. 308. — Les Srâḥna du Cap Blanc (Dukkâla) connaissent également *siγaγ.*

P. 309. — *äsräḥ* « marée basse » vient peut-être plutôt de l'ar. سرح que de راح.

— *aštab* « nageoire caudale », propr. « queue » ; cf. ar. mar. *šˇṭṭāba* « balai ».

P. 310. — *aṭün, aṭon* « thon » est l'espagnol *atún.*

P. 311. — *azěffan* « langouste » et « chanteur ambulant » n'est pas passé du berbère à l'arabe mais inversement. La racine *Z F N* est classique avec le sens de « danser » et elle était vivante en andalous ainsi que le nom d'artisan *zaffān* « danseur, baladin ».

— *azěrruq* « maquereau » dérive de l'arabe tout comme *zaṛṛüq* (p. 346) ; la forme médiévale marocaine *zarrūq* « qui a les yeux bleus » nous a été conservée dans le surnom du fameux théosophe Sayyidî Aḥmad Zarrûq el-Barnûṣî.

— *azěmmāṛ* « poisson indéterminé » dérive de l'ar. *zammār* « joueur de flûte » ; pour la sémantique, cf. plus haut *azěffān.*

P. 312. — *benṣenṣenṣ* « monstre marin, moitié homme, moitié poisson ». Ce mot peut être un composé arabe de *ben* plus *neṣneṣ*, dérivé élargi de *nọṣṣ* « moitié » par répétition de la racine ; mais il faut se souvenir aussi du *nasnās-nisnās* de l'antiquité arabe qui était un animal marin amphibie assez semblable à la *moitié* d'un *être humain* (une demi-tête, un œil, un demi-corps, un bras et une jambe, doué de la parole), ce qui aurait provoqué la copénétration des rac. *N Ṣ* (<*N Ṣ F*) et *N S* (<*'N S*) ; on le rencontrait sur les rivages du Yamân et du Šiḥr (Ḥaḍramaut) et j'y verrais assez bien une sorte de phoque ; cf. Dozy, *Suppl.*, s. v. et Ed-Damîrî, *Ḥayât el-Ḥayawân*, s. v. — Dans la période post-classique, en Orient, *nisnās* paraît avoir surtout désigné un « grand singe anthropomorphe ». L'andalous connaissait *nisnās* et *nisnīs* « monstre ». A Tanger, le mot n'est guère connu que dans la locution *ṭqūl klā llḥam dˇnnˇsnạ̈s* « tu dirais qu'il a mangé la chair du *nesnās* » que l'on emploie en parlant de quelqu'un qui devine exactement votre pensée, car la consommation de la chair de cet animal aurait une action sur l'intelligence et permettrait de connaître les mystères du monde occulte. Cette particularité ne permet pas de séparer le *nˇsnạ̈s* du *benṣenṣenṣ* qui « possède l'usage de la parole, cherche à étonner les pêcheurs par son éloquence et dit à chacun d'eux son nom. » On connaîtrait d'ailleurs à Azemmour la forme de transition *bĕn-nĕsnĕs*.

P. 314. — *busnan* « poisson indéterminé », peut être entièrement arabe : *bū snān* « celui qui a des dents ».

P. 315. — *ddĕman* « gouvernail » ne paraît pas, pour le Maroc, être d'origine romane. La voyelle *ó* de *temón* (conservée dans *tèmmūn* « timon de charrue ») fait en effet difficulté, tandis que le turc *dümẹn*, lui-même d'origine méditerranéenne, donne régulièrement *dmạn*.

P. 315. — *ḍrōblät* « fausses-quilles », également à Rabat, est rattaché à l'espagnol sans indication d'étymologie. On aurait pu citer l'égyptien (1) *eṭrābel* « quille » qui est d'origine méditerranéenne (cf. grec anc. τρόπις, τροπίδιον « quille »).

— *fentekku, fentku* « petite cellule à l'arrière de la barcasse, servant à remiser les menus objets des rameurs » est apparenté à l'espagnol *fundago* « magasin, remise ».

P. 318. — *ḫᵘšen* « être mauvaise, houleuse (mer) » est à rattacher à la racine arabe *Ḫ Š N* qui implique l'idée d'être dur, rude, grossier.

(1) Cf. ma *Technologie de la batellerie du Nil*, in *B. I. F. A. O.*, t. XX, 1921, p. 54.

P. 324. — *lbeṭṭeš* « vent du Sud » est un exemple de dissociation des deux éléments de l'affriquée (*č*>*ṭ*+*š*, cf. Tanger, *lbāč*), peut-être sous l'influence de la racine ar. *B Ṭ Š* qui implique l'idée de violence.

P. 325. — *lhišt* « baleine » reporte à l'arabe *l-ḥaiša* qui est connu en général de Tanger à Azemmour pour désigner la baleine ou tout autre gros cétacé indéterminé ; on trouve dans les Voyages de Sindabâd le Marin هوائش البحر avec la valeur de « les monstres de la mer ».

P. 327. — *lqârṣ* « requin » fait penser à *el-qirš* « le plus gros des animaux marins », qui s'attaque aux embarcations et que nos dictionnaires traduisent habituellement par « requin » ; cf. Ed-Damîrî, *Ḥayât el-Ḥayawân*, s. v.

P. 329. — *aḫriḍ* « musette, sac plat » vient de l'arabe *ḫarīṭa* « étui, sachet ».

P. 329. — *mnāna* « poisson indéterminé » doit être le nom de femme *m˘nnāna*.

P. 333. — *šâlba* « poisson indéterminé » reporte non pas à *šābĕl* « alose » mais à l'espagnol *salpa* « salpe, saupe ».

P. 337. — *talta* « nom du pêcheur qui complète l'équipage... » semble bien être l'ar. mar. *tālta* « troisième partie, tiers ».

P. 338. — Chez les Ūlâd Bū-ʿAzîz (Dukkâla sept.), *ṭāmda* est le « grondement de la mer » ; on y dit d'une femme très bavarde qu'elle est *dāuya kī-ṭāmda* « parleuse comme le grondement de la mer » ; ce grondement annonce la pluie.

P. 339. — *tasskimt* « harpon » n'est pas sans rapport avec mar. *ss˘kkīn*, *ss˘kkīna* « l'épée ».

P. 342. — *tillas* « ténèbres » ; l'ar. de Tanger connaît *asĕllās*, pl. *asĕllāus* « ténèbres », d'où un part. pass. *msĕllĕs* « enténébré ».

— *tinfil* « baie » est d'une origine arabe très douteuse.

— *tisγart* « part » a été connu des Ṣanhâja terriens d'Azemmour ; le mot figure en effet sous la forme تاسغرت *tāsγart* dans l'ouvrage d'Ibn ʿAbd el-ʿAḍîm ez-Zammûrî qui relate les traits édifiants (*manāqib*) de la vie des membres de la famille berbère des Banû Amγâr (*Ait Umγâr*) de Tîṭ, où l'on lit, dans la Biographie d'*Abû Yûsuf Yaʿqûb* ibn Abî ʿAbd Allâh Muḥammad :

الوالي فلان خرّج على صنهاجة تاسغرت يعني مغرماً باطلاً

« le gouverneur Un Tel imposa aux Ṣanhâja une *tāsγart* c'est-à-dire une imposition injuste ».

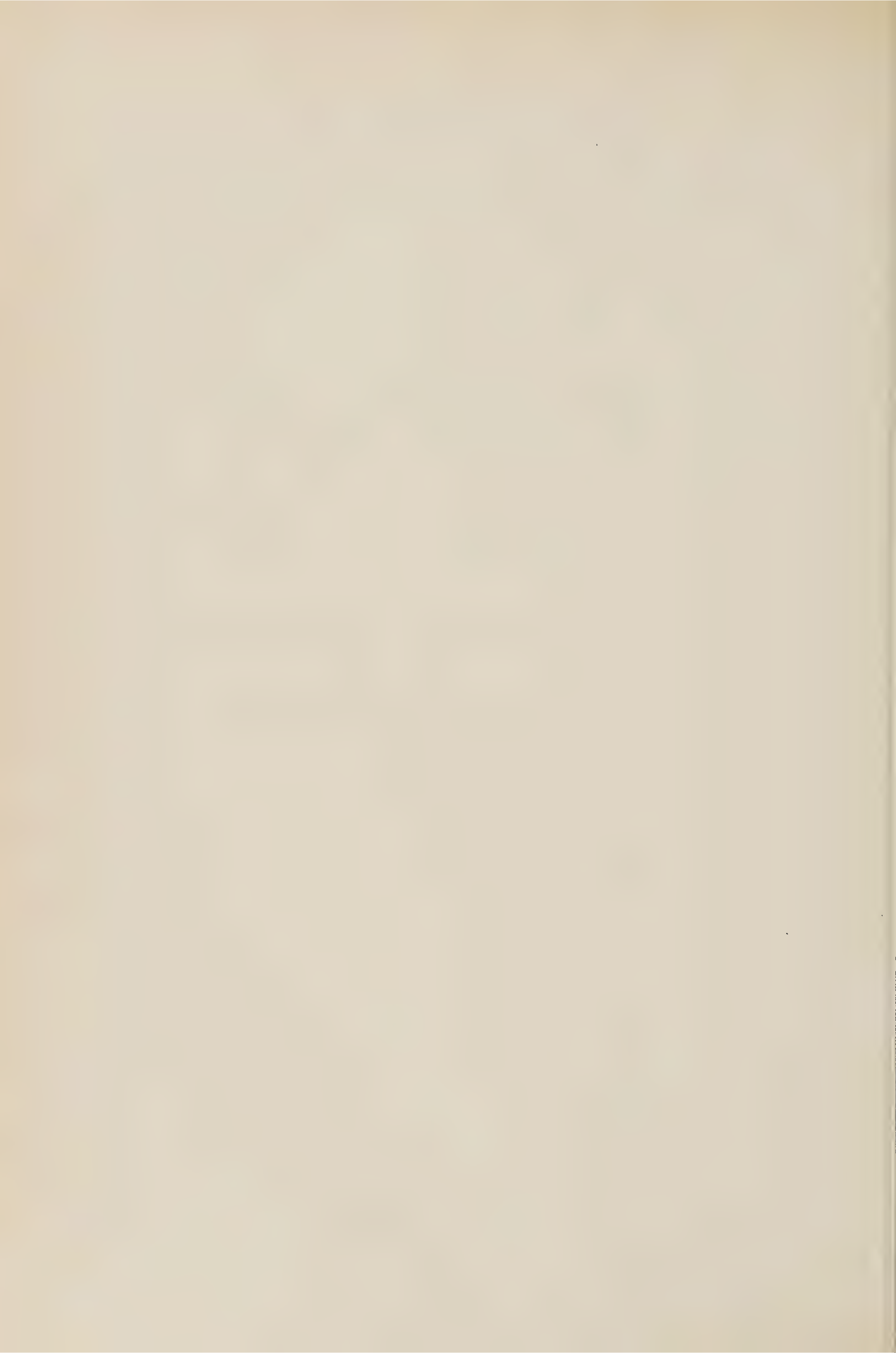
P. 343. — *tisleḫt* « sole », vraisemblablement de l'ar. mar. *slĕḫ* « peau enlevée, dépouillée ». Cf., pour la sémantique, p. 335 : *tagᵘlimt* « torpille », litt. « petite peau ».

P. 344. — *tizmekt* « baleine » est connu à Azemmour (*ṭizmikṭ ṭizmẹkṭ*) où, chez divers tisserands, des vertèbres de ce cétacé servent de tabourets. Les Dukkâla connaissent encore pour cet animal une autre dénomination d'aspect berbère. Les Srâḥna du Cap Blanc le nomment *tămmélkẹṭ*; un informateur des Ūlâd Fṛọj (Bû-l-a'wân) m'a fourni *tĭbléllkẹṭ*; j'ai recueilli aussi *tăblánkạt*. Toutes ces formes semblent dériver de *tablanka*, que je n'ai pas entendu mais que cite M. J. Sicard dans son *Vocabulaire Franco-Marocain* (2e éd., p. 128), et qui n'est peut-être pas sans rapport avec lat. *ballaena, balaena, ballena,* grec anc. φάλαινα, ar. anc. *bal* (cf. Ed-Damîrî, s. v.), all. *Wall-*, angl. *Wahl-*.

— *tšata* « grosse barcasse », prop. *čata*, de l'esp. *chata*; cf. Brunot, *Voc. mar.*, s. v.

P. 345. — *uqriša* « crabe »; la chute de la laryngale sonore initiale est à noter.

Georges S. Colin.



SANCTUAIRES ET FORTERESSES ALMOHADES

II. — Les deux Kotobîya.

LA KOTOBIYA ACTUELLE

La mosquée de la Kotobîya (el-Kotobîyîn), à Marrakech, est aussi célèbre que mal connue. On sait assurément qu'elle est un des monuments almohades les plus typiques, mais on l'attribue d'ordinaire à Aboû Yoûsof Yaʿqoûb el-Manṣoûr, et cette attribution, nous le verrons, est erronée. On possède quelques bonnes photographies de son splendide minaret dont on a reconnu depuis longtemps la parenté étroite avec les deux grands minarets almohades de Séville et de Rabat; historiens, touristes et littérateurs ont reproduit tour à tour, avec ou sans réserves, la légende musulmane suivant laquelle les trois monuments avaient été conçus par un même architecte : et d'aucuns ont affirmé gravement que cet architecte ne pouvait être qu'un Chrétien. Mais personne ne s'est avisé de vérifier, par l'étude minutieuse des textes ou du décor, le bien-fondé des traditions qui font de ces trois tours l'œuvre d'un même souverain et dans les mêmes années de son règne. Seule l'extrémité supérieure du minaret, le lanternon, a fait l'objet, ces tout derniers temps, d'une étude descriptive très complète, œuvre de M. Gallotti (1). L'intérieur de la mosquée nous échappe encore presque entièrement — l'on ne pénètre pas dans les mosquées marocaines — et cela est fort regrettable, si l'on songe à l'intérêt que présenterait l'étude du décor dans cet édifice du XIIe siècle : quelques

(1) *Hespéris*, 1923.

bribes seulement sont visibles — difficilement — du dehors, que l'on trouvera plus loin. Du moins en pouvons-nous apporter le plan.

Ce plan (fig. 26 *partie noire*) a pour base un levé d'architecte européen, fait pour le service des biens *ḥobous*, et qui nous a été transmis, il y a quelques années, par le chef de ce service, le regretté Biarnay. Ce levé a été fait avec grand soin, mais nous ne connaissons pas son auteur, qui dut pénétrer dans la mosquée à l'occasion de réparations urgentes. Nous en avons soigneusement contrôlé les dispositions, qui se sont toujours trouvées rigoureusement exactes : nous avons donc cru pouvoir reproduire en toute confiance les indications de ce levé en ce qui concerne les alentours du miḥrâb, seule région où la vérification, du moins indirecte, nous ait été en définitive tout à fait impossible (1).

Elle est de dimensions imposantes. L'ensemble forme un trapèze dont les côtés mesurent environ 92 m. et 90 m., sur 66 m. et 57 m. La superficie ainsi délimitée forme à peine le quart, assurément, de celle que couvrait la mosquée de Ḥassân à Rabat (186 mètres sur 142,75); elle en fait cependant un des plus grands sanctuaires nord-africains.

Or, du premier coup d'œil jeté sur ce plan (2), lorsque l'on vient d'étudier la mosquée almohade de Taza ou celle de Tinmel, on en comprend toute l'économie : c'est un développement logique et harmonieux du plan choisi pour ces deux mosquées. De part et d'autre de la nef axiale, un simple dédoublement : deux groupes de quatre nefs au lieu d'un (3); deux coupoles de chaque côté le long de la tra-

(1) Ce plan, communiqué à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a été reproduit dans les *Comptes-Rendus des séances*, 1923, p. 249. Depuis lors, M. de la Nézière a donné en même temps que le 3e fascicule de ses *Monuments mauresques du Maroc* un plan de la Kotobîya actuelle, qui présente avec le nôtre quelques différences de détail, introduisant notamment des irrégularités difficilement explicables. Elles tiennent sans doute à ce que M. de la Nézière, placé, pour les mêmes raisons que nous, dans des conditions de travail fort difficiles, a dû, croyons-nous, faire prendre les mesures intérieures par un aide indigène dont il est bien difficile de contrôler tous les mouvements.

(2) Complété par la photographie par avion (pl. XIII) qui donne une vue cavalière de l'édifice. Nous nous faisons un plaisir d'adresser nos plus vifs remerciements à M. le Colonel Cheutin, commandant le 37e régiment d'aviation et chef de l'aviation militaire au Maroc, qui a bien voulu nous autoriser à publier ce document de premier ordre.

(3) A vrai dire, le groupe extérieur est formé de nefs un peu plus étroites dans la Koto-



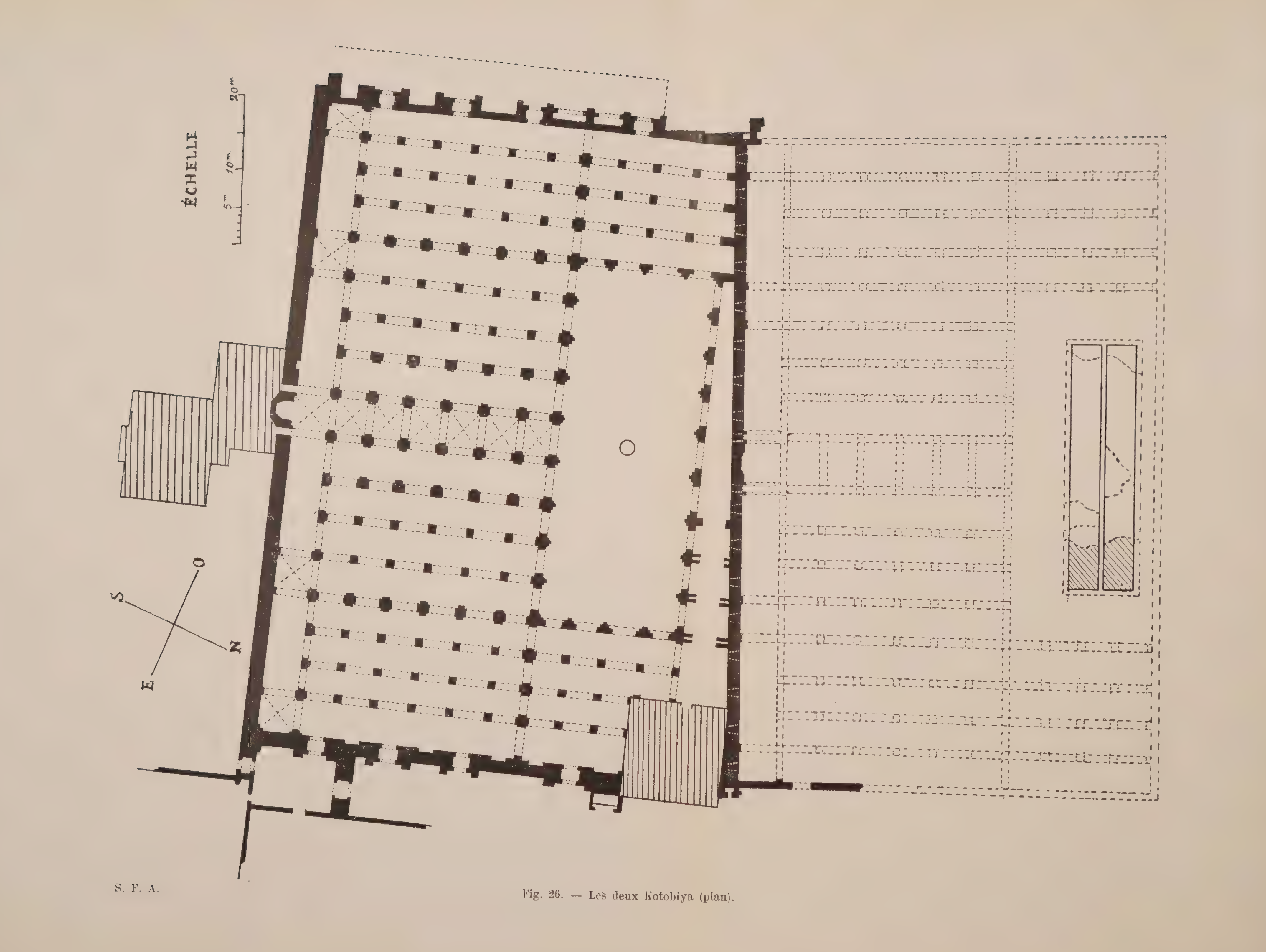


Fig. 26. — Les deux Kotobiya (plan).

vée-nef. Et pour souligner encore le procédé de dédoublement, une ligne de piliers cruciformes marque, dans la mosquée double, les limites de la mosquée simple. On obtient ainsi un très vaste édifice, à dix-sept nefs — autant qu'à Ibn Touloun ou à Kairouan. Pour rétablir les proportions, l'oratoire s'approfondit de la valeur de deux travées (1), et le ṣaḥn s'élargit de la valeur d'une ou de deux nefs (2) de chaque côté (3). C'est le grand modèle des mosquées almohades, dont Taza et Tinmel offrent le type simple. Les lois générales, de l'un à l'autre type, restent exactement les mêmes.

Il n'y a plus, dès lors, qu'à noter brièvement les particularités de détail que présente cette mosquée : l'étroitesse relative de la nef axiale; l'irrégularité des fenêtres hautes, le long du mur de la qibla (v. pl. XIV); la présence du bassin circulaire au milieu du ṣaḥn, dans un coin duquel un pied de vigne a poussé; enfin l'absence de porte axiale, en face du miḥrâb : mais cela est dû, on le verra, à une raison majeure.

Dans ce plan, la disposition et la forme des piliers marquent donc les grandes lignes de la structure : ceux qui supportent les coupoles et contre lesquels viennent buter les arcades des nefs sont cruciformes. Le long du mur de la qibla, les arcs des coupoles retombent sur des pilastres. Les autres piliers qui séparent la travée-nef du reste de l'oratoire sont semi-cruciformes. Ceux qui bordent le ṣaḥn ont deux défoncements à l'intérieur : comme à Tinmel, ils portent des arcs doubles et leur saillie extrême masque sans doute les gouttières qui conduisent l'eau aux citernes. Enfin, les nefs qui bordent les petits côté du ṣaḥn sont séparées du reste de l'oratoire par des piliers cruciformes : en effet, une ligne d'arcs lobés vient couper la continuité des nefs et distinguer ainsi la salle de prière de ses annexes. D'autres dispositions sont plus malaisées à expliquer; les deux nefs qui flan-

bîya actuelle; mais c'est une innovation; dans la Kotobîya primitive, on le verra, ces nefs étaient semblables aux autres.

(1) Ce qui nécessite une porte latérale de plus. Mais leur disposition générale reste la même.

(2) Une par rapport à Taza (antérieure), deux par rapport à Tinmel (vraisemblablement contemporaine).

(3) Dimensions : Oratoire (mesures intérieures) $83^{m},75 \times 35$ m. env. ; ṣaḥn, 48 m. × $19^{m},50$ environ.

quent la nef centrale ont des piliers semi-cruciformes : sans doute des arcs viennent-ils contrebuter la poussée des coupoles. Enfin, nous l'avons noté, l'alignement des petits côtés du ṣaḥn est marqué par des piliers cruciformes : autant qu'il est possible de le voir, aucune arcade transversale ne vient se poser sur ces piliers forts (1).



Fig. 27. — Kotobîya. Face sud-ouest.

L'appareil. — Malgré les réfections que la mosquée a subies au cours des siècles, l'appareil des murs est encore visible. Le mur N.-O. est un mur de béton; celui de la qibla était bien aussi en béton, mais des remaniements de la corniche et des reprises en sous-œuvre y ont introduit des revêtements superficiels de briques ou de menus moellons. Dès l'origine, d'ailleurs, la pierre et la brique avaient été employées dans la construction des murs supportant les coupoles, et même à la crête du mur S.-E. La qoubba centrale, refaite depuis peu, ne laisse rien voir de sa structure; mais les coupoles intermédiaires sont

(1) Cette disposition se retrouve dans le plan de la mosquée Qarawîyîn à Fès ; mais là, elle marque le point de départ d'un agrandissement de l'oratoire.

presque entièrement faites de briques, tandis que celles des extrémités sont bâties en moellons dégrossis. A l'angle E., la pierre apparaît seule; à l'angle O., elle alterne avec la brique qui y forme des arases fréquentes et, comme à Tinmel, les chaînages d'angle. Illogismes



Fig. 28. — Portes de la face nord-est.

flagrants : la face N.-O. de la même coupole est faite de béton; de même, sans raison apparente, la pierre se mêle parfois à la brique au couronnement du mur de la qibla.

Le mur oriental de la mosquée est tout entier de beaux moellons dégrossis. Son couronnement est aujourd'hui presque partout fait de briques; à l'origine, et maintenant encore en plusieurs endroits, il était de béton avec un bandeau de briques au sommet. Le mur occi-

dental, moins nettement visible, posait aussi sur la pierre un couronnement de béton et de briques.

Les portes de la face orientale sont toutes de briques; celles de l'occident mêlent la pierre à la brique, surtout dans leurs faces latérales.



Fig. 29. – Porte voisine du minaret.

Toutes sont appliquées à la muraille, mais de fortes poutres qui dépassent à l'extérieur jouent le rôle de boutisses.

Les piliers et les arcs de l'oratoire et du pourtour du ṣaḥn sont sans doute de briques comme à Tinmel.

La pierre est donc plus fréquente qu'à Tinmel, où quelques fragments des murs latéraux (v. fig. 7) ont seuls la belle tenue de la



(Cliché du Service de l'Aviation Militaire)

Kotobiya (vue d'avion).



façade orientale de la Kotobîya. Par contre, le bois, pour n'être pas rare, est loin d'y être aussi abondant. Mais dans les deux mosquées, l'éclectisme, qui marque ici une époque de transition, règne dans le choix des divers appareils. Parfois, comme au mur de la qibla, ils se répartissent avec logique. Souvent aussi la fantaisie des ouvriers semble avoir amené plus d'une variante imprévue, plus d'un mélange hasardeux.

Le décor. — Nous sommes bien mal renseignés sur le décor de cette mosquée. Il semble pourtant, comme à Tinmel, vigoureux, sobre et réparti suivant la même expressive hiérarchie.

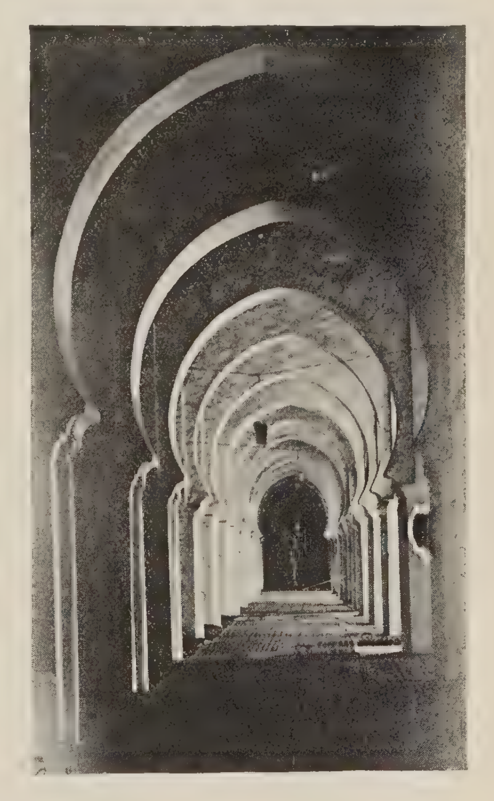


Fig. 30. — Kotobîya. Travée.

Là aussi, il a pour centre les alentours du miḥrâb, qui, aperçu en faible partie et de très loin, semble très proche parent de celui de Tinmel. Son ouverture est enveloppée, à grande hauteur, par un arc lobé au sobre décor; les écoinçons semblent lisses ou faiblement décorés et un entrelacs géométrique, plus étroit peut-être que celui de Tinmel, encadre l'ensemble. Au-dessus, ce seraient d'analogues arcatures décoratives, séparées par une frise de la coupole à nervures et ajourée (1).

Les arcs sont répartis suivant le même principe qu'à Tinmel : aux nefs nobles, des arcs décorés; dans tout le reste de la mosquée, des arcs lisses. Ceux-ci, nettement brisés, sont fort beaux (fig. 30) : ils ont à la fois, comme ceux de la mosquée almohade de Taza, de l'élan

(1) Nous devons ces derniers renseignements à l'obligeance de Si Bou Mediène, mouraqib des hobous à Marrakech.

et de la largeur. Sous les coupoles, les arcs floraux à stalactites présentent le même profil qu'à Tinmel : même absence de lignes droites, semblables découpures florales. Logiquement, ces arcs devraient former toute la nef centrale. Comme à Tinmel, deux de ces arcs viennent couper les nefs extrêmes sur l'alignement du portique sud du ṣaḥn. Les arcs lobés simples séparent, entre les arcs à stalactites, la travée-nef du reste de l'oratoire : trois d'entre eux forment, avec l'arc à stalactites mentionné plus haut, la ligne qui sépare, sur l'alignement du ṣaḥn, l'oratoire de chacune de ses annexes. Mais tandis qu'à Tinmel tous les arcs débutent par le motif serpentiforme, seuls les arcs à stalactites le possèdent à la Kotobîya. Le motif serpentiforme, motif essentiellement floral, ne se rencontre ici que dans des arcs composés eux-mêmes d'éléments floraux.

Aux portes, le seul arc qu'on puisse affirmer exempt de remaniements est un arc lobé, sans motif serpentiforme, mais que couronne un fleuron modelé dans l'enduit (fig. 29).

Comme à Tinmel, les lourds piliers sont partout allégés par des colonnes engagées : un biseau curviligne relie le tailloir du chapiteau à la surabaque (fig. 31, chapiteau 1). Les chapiteaux sont aussi composés de palmes : ceux qu'il a été possible de relever ont, au-dessus de l'astragale, une double couronne d'acanthes parfois nervées. La corbeille se garnit de chaque côté de l'axe de deux groupes de palmes, plus proches du type courant qu'à Tinmel, mais digitées suivant le même système. Dans deux de ces chapiteaux, une large feuille ou une sorte de pomme de pin occupe, au centre et en haut de la corbeille, la place qu'occupait dans les œuvres wisigothiques ou mozarabes la rosace ou la palmette. A l'angle sud-est de la mosquée, les chapiteaux de la travée-nef (fig. 31, chapiteaux 1, 2 et 3) ne sont pas plus riches que ceux des nefs communes. Peut-être ce beau décor que font à la mosquée toutes ces gerbes bien composées d'acanthes et de palmes, n'est-il pas ordonné avec la même stricte hiérarchie qu'à Tinmel.

Mais la plus belle parure de la Kotobîya, ses coupoles, nous échappe : cinq jalonnent la travée-nef, six autres achevaient de couvrir la nef centrale; jamais la direction de la ville sainte n'avait été indiquée d'aussi nette et magnifique façon. Les coupoles de la travée-nef ne laissent voir aujourd'hui que leurs baies presque toutes aveuglées.

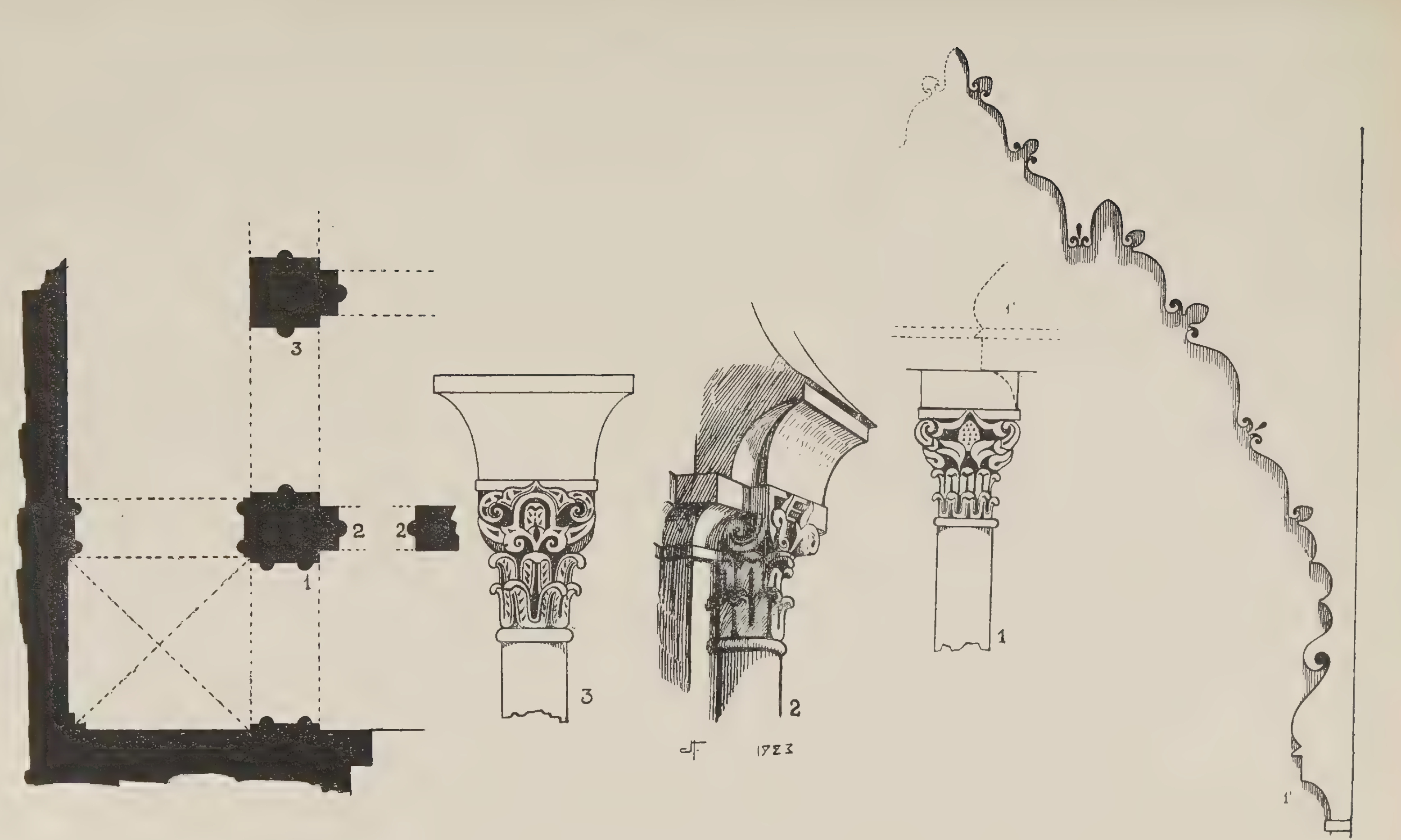
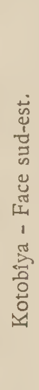


Fig. 31. — Kotobîya. Angle est : Chapiteaux des colonnes engagées et profil d'arc à stalactites.

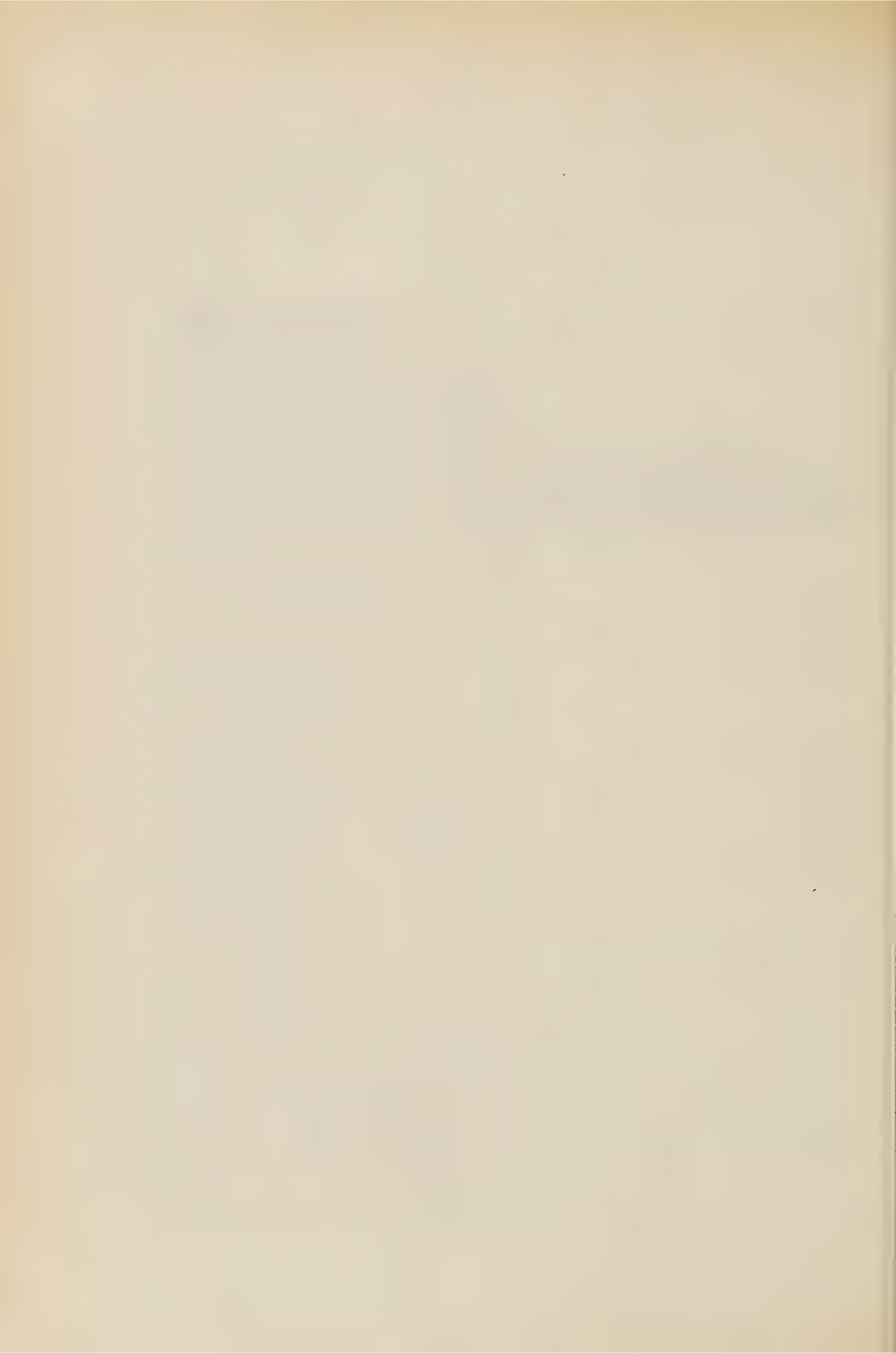
Mais la seule disposition de ces ouvertures (v. pl. XIV) révèle un souci de variété qui n'apparaît pas à Tinmel; à l'Ouest du miḥrâb, quatre ouvertures; deux seulement à l'Est. A l'Ouest, ces baies sont inégales deux à deux; de plus, celles de la coupole intermédiaire sont géminées. Les baies des coupoles Est, presque semblables par leurs dimensions, diffèrent par leur écartement. Au fond de leurs arcades on voit, de l'extérieur, le tracé des ouvertures telles qu'elles apparaissent entre les retombées des coupoles. Elles s'apparentent à l'arc à stalactites et à l'entrelacs architectural; leur forme est la même qu'à Tinmel : un grand lobe retombant après un ressaut à angle droit sur deux quarts de cercle. Ces arcs sont tantôt isolés, tantôt géminés. On peut se demander si cette variété dans la disposition des ouvertures ne traduit pas des différences dans la structure des coupoles.

Le décor des murs de la mosquée, s'il en existe, se réduit comme à Tinmel à des frises réservées aux nefs nobles. Partout ailleurs, les arcs visibles sont encadrés d'un simple défoncement. Les fermes des toitures reposent sur une corniche faite d'un large bandeau, que surmontait sans doute un tore dissymétrique, aujourd'hui détruit ou empâté.

L'actuelle Kotobîya, dans l'esprit comme dans l'ordonnance du décor, rappelle en tous points la mosquée de Tinmel. Dans les deux édifices, c'est la même forte sobriété d'un art épuré par une réforme religieuse. De l'extérieur, cette beauté grave et forte de l'actuelle Kotobîya n'apparaît guère. Son monumental minaret absorbe toute l'admiration. Le sanctuaire, tantôt entrevu du fond de terrains vagues, tantôt serré de près par des bâtisses sans beauté, passe presque inaperçu. C'est à peine si l'on remarque ses vastes dimensions. Mais dès qu'on jette un coup d'œil à l'intérieur de la mosquée, on est frappé par l'ampleur de l'édifice : les longues perspectives de piliers et d'arcs qui se coupent et s'encadrent presque sans fin ont une réelle majesté. L'impression de gravité religieuse, comme dans les doubles collatéraux des cathédrales ou dans les églises à trois nefs égales, se dégage de la répétition, dans une ombre douce, des mêmes lignes simples et fortes.



Kotobîya - Face sud-est.



LA PREMIÈRE KOTOBIYA

Or la mosquée de la Kotobîya, dont nous venons d'étudier le plan et quelques éléments du décor, n'est pas la Kotobîya primitive.

Son mur nord-ouest, opposé à la *qibla*, mur de béton qui sépare aujourd'hui la mosquée d'un vaste terrain vague bossué de dépôts d'immondices, porte, sur la face extérieure, des vestiges — attaches d'arcs, ouvertures bouchées — déjà plusieurs fois signalés, mais restés encore inexpliqués : d'aucuns y voyaient des restes de voûtes, traces de magasins attenant autrefois à la mosquée. Or pour peu qu'on soit familiarisé avec la disposition des mosquées almohades, on reconnaîtra sans peine que ce mur est en réalité le mur sud-est — le mur du miḥrâb — réemployé, d'un sanctuaire précédent. Il y eut donc là une mosquée antérieure à la Kotobîya actuelle. D'autres vestiges jalonnent dans le terrain vague l'emplacement de cet édifice : des citernes, qui marquent l'endroit où se trouvait la cour (*ṣaḥn*), et de part et d'autre de la travée du fond, la trace de portes et une attache latérale. Grâce à ces vestiges, et surtout à ceux de la travée et du mur du fond, qui donnent le nombre et la largeur des nefs, on peut rétablir de façon presque certaine le plan de la mosquée tout entière (1). Et l'on a la surprise de se trouver en présence d'une autre mosquée almohade (fig. 26, partie pointillée du plan), de dimensions exactement semblables, autant qu'on en peut juger, à celles de la mosquée actuelle dont elle semble un véritable prototype, avec sa disposition en T, ses cinq coupoles régulièrement disposées le long de la travée-nef, ses ouvertures de part et d'autre du miḥrâb, sous la retombée des arcs, ses petites fenêtres hautes correspondant à chaque nef.

(1) Le nombre des travées, seul, peut prêter à discussion. En nous fondant sur ce fait que, sauf en ce qui concerne la largeur de la nef centrale par rapport aux nefs latérales et celle des nefs extrêmes (ce qui n'affecte pas l'ensemble), toutes les autres dimensions connues de cette mosquée coïncident *exactement* avec celles de la mosquée contiguë, il nous a semblé logique d'admettre que le rapport de la profondeur à la largeur restait le même dans les autres parties de l'édifice. Au reste, deux modifications seulement apparaissent possibles : supprimer une travée de la salle de prière et agrandir d'autant le *ṣaḥn* — ce qui donnerait entre ces deux éléments les proportions de la mosquée de Tinmel ; — ou, cette opération faite, supposer une travée de l'autre côté du ṣahn, ce qui donnerait les proportions de la mosquée de Cordoue ; mais on serait alors — et bien gratuitement — dans le domaine de la pure conjecture.

Une seule différence notable : la largeur totale restant la même ($83^{m},75$ à l'intérieur), la nef centrale de la mosquée détruite est plus large que celle de l'édifice actuel ($6^{m},75$ au lieu de $5^{m},80$ environ); les nefs latérales sont donc légèrement plus étroites (1). La travée-nef est de même largeur : $5^{m},30$ environ.

Non seulement ces vestiges de l'essentielle travée-nef permettent de reconstituer le plan de l'édifice, mais encore, grâce à eux, nous pouvons avoir quelque idée de la disposition du décor dans cette mosquée disparue. Là encore, tout rappelle Tinmel et l'actuelle Kotobîya. Le miḥrâb paraît en avoir été le centre. Les attaches d'arcs laissent supposer qu'il était précédé d'une coupole qui reposait sur des arcs de brique, et, comme à Tinmel, le mur du fond, à cet endroit, était non de béton, mais de briques. Le miḥrâb (2), étroit ($1^{m},75$ d'ouverture environ), s'ouvrait par un arc très légèrement brisé (v. pl. XV), au centre d'un défoncement peu profond, large de $2^{m},75$ environ, où demeurent des vestiges de stuc, comme aussi sur les surfaces qui le séparent de la retombée des arcs qui soutenaient la coupole. Au-dessus, deux ouvertures en plein cintre alternent avec trois fausses arcatures brisées, qui sont comme à Tinmel des arcs floraux surmontés de fleurons; mais ces arcatures, ici, sont aussi larges que les ouvertures : il n'y a place que pour cinq ouvertures ou arcatures au lieu de sept. Entre leur partie supérieure et le départ de la coupole, courait une haute frise, moins ample pourtant que le grand entrelacs de Tinmel.

Les arcs qui bordaient l'espace devant le miḥrâb venaient là aussi buter contre le mur du fond, en enserrant chacun à l'intérieur de leur retombée une porte étroite, en plein cintre, qui donnait, d'un côté vraisemblablement dans la chambre de l'imâm, et de l'autre dans celle du minbar. Elles étaient encadrées chacune de deux colonnes engagées sur lesquelles reposait l'extrémité des arcs; on devine encore, à gauche surtout, l'emplacement des chapiteaux.

(1) Peut-être une correction apportée au plan de la première Kotobîya, où les coupoles de la nef centrale se trouvaient établies sur un plan très fortement rectangulaire.

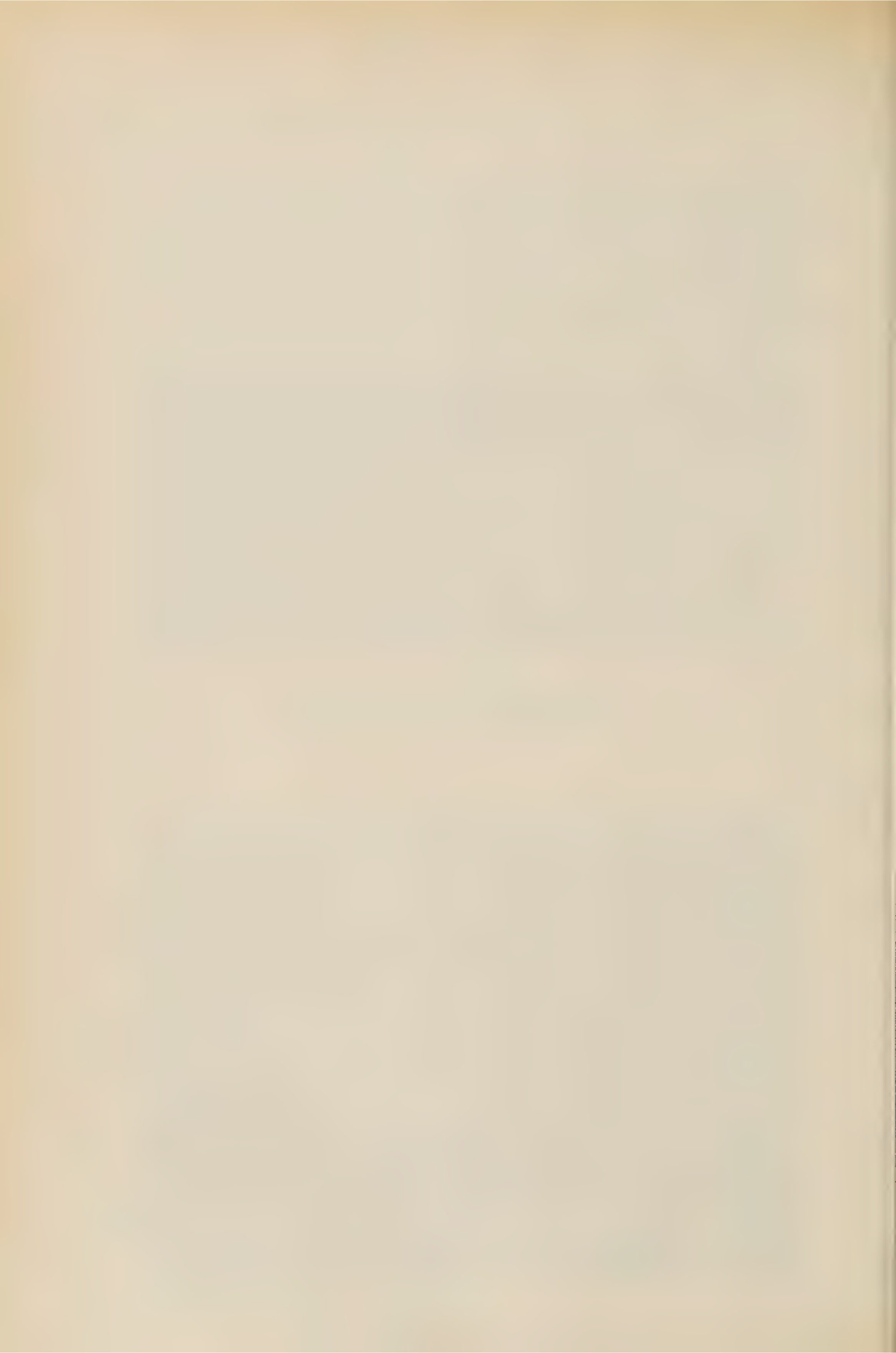
(2) Le miḥrâb est bouché. On remarquera que cette fermeture a été faite en partie par un arc de briques, dont la nécessité n'apparaît pas. Il semble difficile, étant donné la hauteur des ouvertures latérales, et les proportions générales de l'ensemble, que cet arc inférieur ait marqué le haut du miḥrâb primitif.



a) Première Kotobîya. — Le mur de la qibla
(mur nord-ouest de la mosquée actuelle).



b) Première Kotobîya. — Vestiges du miḥrâb.



La décoration se poursuivait tout le long de la travée-nef. A la haute frise surmontant les arcatures au-dessus du miḥrâb, faisait suite une frise analogue, ainsi qu'on peut le supposer par une ligne de briques dont les restes ou l'emplacement se voient çà et là dans le mur de béton; ces briques devaient servir de support au stuc de la frise : disposition que nous avons constatée à Tinmel. Au-dessous de cette frise s'ouvrait, dans l'axe de chaque nef, une petite fenêtre haute qui profilait la ligne sinueuse de son arc floral brisé (pl. XV et fig. 34, 35). Ces fenêtres ont été soigneusement bouchées. Il ne reste malheureusement rien des quatre coupoles latérales.

Le mur du fond est encore percé de dix larges baies, une par nef, à l'exception des nefs terminées par une coupole et des deux dernières à chaque extrémité (1). Mais elles correspondent aux nefs de la mosquée nouvelle, et non à celles de l'ancienne : si bien que par suite de la différence relative de largeur des nefs dans les deux mosquées, les baies se trouvent irrégulièrement placées par rapport aux fenêtres hautes (2). Si elles sont bouchées aujourd'hui, et depuis fort longtemps, semble-t-il, ces baies, faites pour donner accès d'une mosquée dans l'autre, prouvent cependant que les deux édifices ont coexisté au moins pendant un certain temps.

Une légère différence encore dans le plan des deux mosquées voisines vient de l'emplacement des portes latérales. Il y en avait, ici, une à chaque extrémité de la travée-nef. A droite, il ne subsiste plus que les vestiges d'un pied-droit de briques; à gauche, de l'autre côté du mur de moellons qui boucha la porte, on voit des restes plus importants (pl. XVI), appuyés au pied du minaret. Il y avait là une porte tout en briques, fort soignée.

Enfin, deux citernes marquent l'emplacement du ṣaḥn (fig. 32 et 33). Elles sont voûtées de berceaux de briques soutenus par trois doubleaux; mais, là comme ailleurs, les constructeurs n'ont pas su faire de clef de voûte; au reste, une chemise de béton recouvre ces briques. Pas de pieds-droits : la retombée des voûtes atteint le fond

(1) Ces baies n'ont pu être indiquées sur le plan.
(2) On s'en apercevra sur la pl. XV *a*.



Fig. 32 — Première Kotobîya. Citerne sous l'emplacement du ṣaḥn.



Fig. 33. — Première Kotobîya. Intérieur des citernes.

de la citerne. Elles mesuraient environ 32 mètres de long (1) sur 3^{m},80 de large; une partie est aujourd'hui effondrée. Des communications étaient ménagées entre les deux citernes, dans la partie inférieure. On voit encore tout auprès les restes d'un canal maçonné par où arrivait l'eau des toits. En outre, un canal passe, aujourd'hui encore, à l'ouest, et au pied des murs mêmes des deux mosquées; au niveau des citernes du premier sanctuaire subsistent, au-dessous du sol actuel, les restes d'un massif en blocage de moellons. Peut-être, à la saison sèche, était-il possible d'amener dans les citernes l'eau de ce canal.

La présence des citernes n'a rien d'étonnant : elles font partie du plan normal des mosquées almohades. Nous avons constaté leur existence à Tinmel; il y en a aussi, nous a-t-on affirmé, sous le ṣaḥn de la Kotobîya actuelle. Ce serait encore une confirmation, s'il en était besoin, qu'il faut voir des citernes dans les profondes excavations qui s'ouvrent devant le minaret de la mosquée de Ḥassan.

Le décor. — Bien rares sont les restes du décor de la première Kotobîya : ils se réduisent aux linéaments du miḥrâb, à la trace de quelques fenêtres, aux restes d'une porte. Mais peu de vestiges almohades sont pour nous plus précieux : ils nous permettent d'affirmer que le décor de cette mosquée, qui annonçait celui de la seconde Kotobîya et de Tinmel, avait son originalité et marquait une étape curieuse dans l'évolution du décor.

Tout près du minaret actuel, donnant accès dans la salle de prière de cette première mosquée, s'élevait autrefois une porte de briques, aujourd'hui réduite à son massif de gauche (pl. XVI). Conçue suivant une ancienne formule orientale, elle était sans doute flanquée de deux niches qui s'arrêtaient à faible hauteur et que surmontaient des panneaux à entrelacs architecturaux. De tout cela, il ne subsiste plus, au fond d'un double défoncement, qu'un arc de décharge en briques et quelques débris de l'entrelacs. Les mailles de cet entrelacs sont en terre cuite : cette technique, signalée déjà en Espagne, n'est encore connue au Maghrib que par ce seul exemple. De loin, elles

(1) A les supposer disposées régulièrement par rapport à l'emplacement du ṣaḥn, car une de leurs extrémités a aujourd'hui disparu.

semblent faites d'un double ruban comme aux époques postérieures. En fait, elles se composent de palmes doubles ou simples, en général longues et étirées. C'est la réalisation, avec un fort relief, d'un entrelacs voisin de celui qui, à Tinmel, couvrait les voussures des arcs flan-



Fig. 34. — Première Kotobîya. Vestiges des fenêtres de la travée-nef.

quant le mihrâb. Si les feuilles qui le composent n'avaient pas ou n'ont plus de digitations, des découpures toutes semblables à celles des arcs floraux à stalactites se voient encore. De mêmes feuilles digitées remplissent les écoinçons des lobes supérieurs ou viennent se placer aux aisselles des courbes.

Un épais pilier de briques sépare ce panneau latéral de la porte elle-même. Trois défoncements correspondent à l'encadrement et à

deux arcs lobés. Le premier de ces arcs n'a pas les courbes profondes et les longues pointes de ceux que l'on construira au second sanctuaire et à Tinmel : il fait alterner, en courbes plus molles, un grand et un petit lobe. Une des pointes se recourbe comme l'extrémité d'une

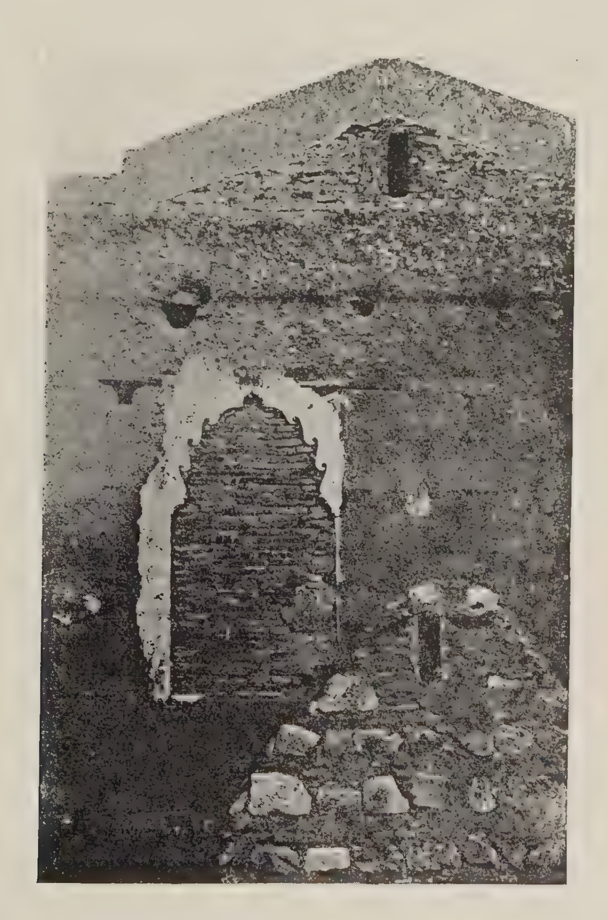


Fig. 35. — Première Kotobîya. Vestiges des fenêtres de la travée-nef.

palme. En effet, cet arc était aussi un arc floral, et l'on restitue aisément, dans le fragment qui nous reste, le tracé de deux palmes doubles. Seule la disparition de l'enduit superficiel nous empêche de bien voir leur modelé. Y avait-il au départ de cet arc un motif serpentiforme? Il est impossible de le dire; mais le deuxième en garde quelques éléments, tracés dans un enduit profond.

Dans les moindres détails de cette porte, nous retrouvons donc des

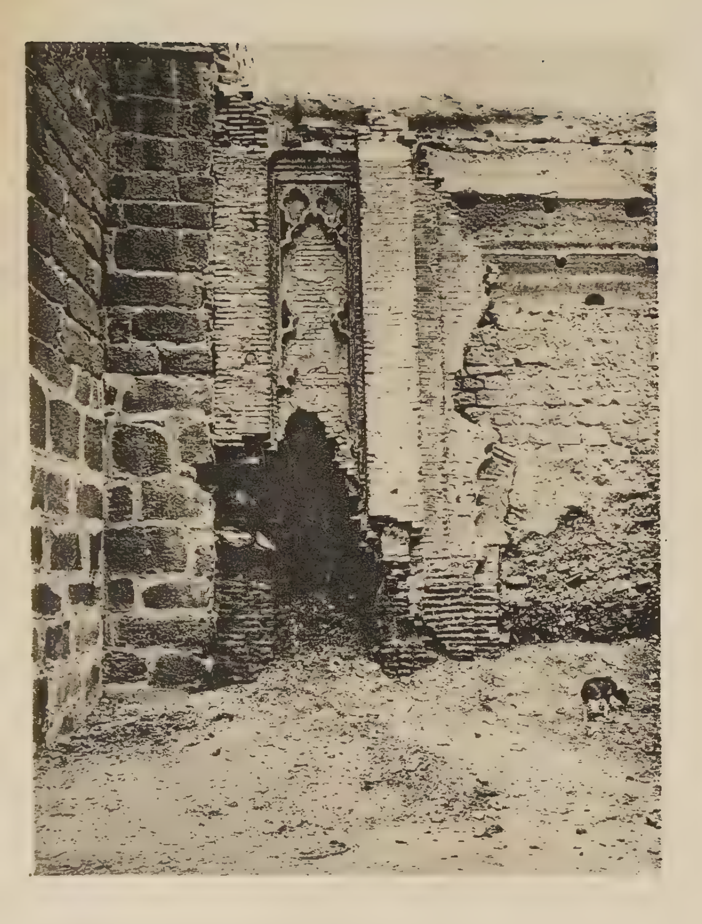
éléments floraux, élevés parfois jusqu'à la dignité architecturale.

Le miḥrâb ressemble en certains points à celui de Tinmel; il est surmonté d'arcatures où alternent le plein cintre et l'arc brisé et il est flanqué de deux réduits ouvrant par des pleins-cintres sous la retombée des arcs, mais, dans la composition générale comme dans le détail, des différences se marquent. Il n'y avait pas place, semble-t-il, à la première Kotobîya pour un entrelacs polygonal aussi large que celui de Tinmel. Les arcatures sont au nombre de cinq au lieu de sept. Enfin le dessous des arcs flanquant le miḥrâb était voûté de stalactites.

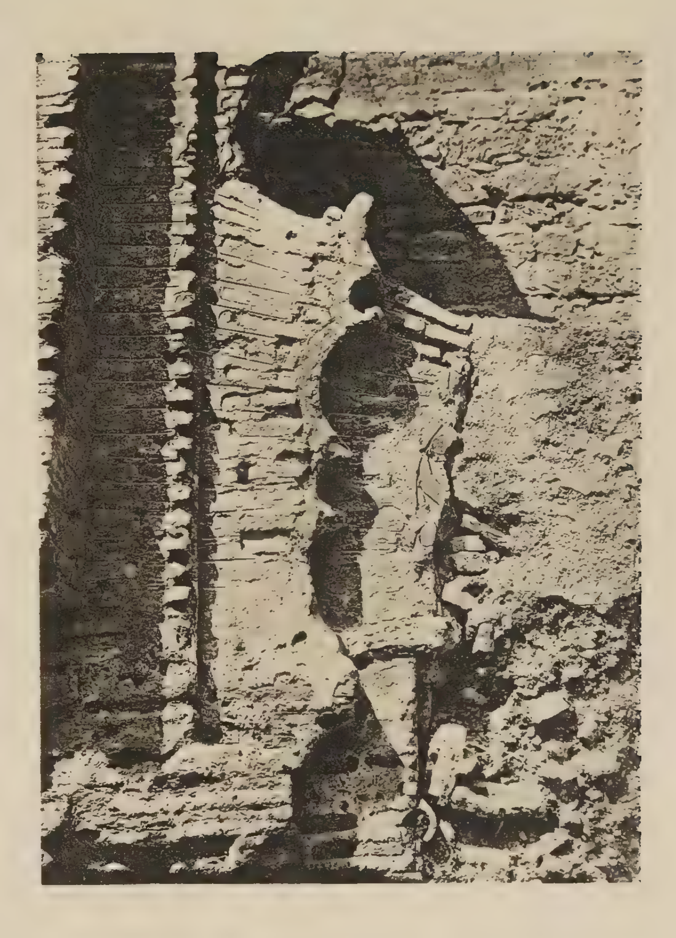
Au mur de la qibla de cette mosquée, l'arc floral régnait en maître : il dessinait les ouvertures en arc aigu du miḥrâb et des fenêtres. Tous ces arcs sont composés, au-dessus du motif serpentiforme, de palmes doubles, qui tantôt ménagent à leur jonction une découpure florale (fig. 34), tantôt détachent en crochet l'extrémité d'un de leurs lobes (fig. 35). Au miḥrâb seulement, ils gardent quelques traces de leur modelé et du fleuron qui les surmontait. Partout ailleurs nous ne voyons plus que le tracé des arcs dans un premier enduit. Au moins ces restes nous montrent-ils l'extrême variété des formes qui les recouvraient. Presque tous les encadrements des fenêtres du fond sont dissemblables : les artistes du premier sanctuaire ont exécuté une série de variations sur un motif qui leur était cher, et ils ont fait preuve d'une riche imagination décorative. Toujours curieux et souvent beaux, ces arcs sont parfois étranges et un peu contournés. Au cours des années suivantes, on renoncera peu à peu à la perpétuelle ondulation des lignes florales, et on reviendra à des formes géométriques, moins riches mais plus fermes. Nulle part mieux qu'à la première Kotobîya ne s'affirme le goût et presque la manie des subtilités florales.

LES DEUX KOTOBIYA.

Ainsi donc il existait, contre la mosquée de la Kotobîya, une mosquée plus ancienne, toute semblable à elle — semblable au point que l'une paraît s'efforcer de reproduire l'autre exactement — et qu'elle a



a) Ensemble des vestiges.



b) Départ de l'arc.

Première Kotobîya — Restes d'une porte.



remplacée. Pourquoi cette substitution? Mais un problème est d'abord à résoudre, celui de la date de ces deux mosquées.

Le fondateur de la Kotobîya actuelle passe couramment pour être le sultan Aboû Yoûsof Yaʿqoûb el-Manṣoûr, grand bâtisseur assurément, mais qui devient, dans l'esprit des Français cultivés du Maroc un personnage de folk-lore auquel on attribue par principe tous les travaux exécutés par les grands souverains de la dynastie almohade : Aboû Yoûsof masque ses deux prédécesseurs, grands bâtisseurs eux aussi, ʿAbd el-Mou'min qui construisit Taza, jeta les premiers fondements de Rabat, marqua si fortement son empreinte à Marrakech, éleva la mosquée de Tinmel; Aboû Yaʿqoûb qui continua l'œuvre de son père et commença, avec la mosquée de Séville, les grands travaux de la qaṣba de Marrakech. L'attribution de la Kotobîya à Aboû Yoûsof repose bien, il est vrai, sur quelque fondement; mais ce fondement est une erreur de Beaumier dans sa traduction du *Rawḍ el-Qirṭâs* : « Yaʿqoûb el-Manṣoûr, écrit-il, donna l'ordre de construire... la mosquée de la Kotobîya » (p. 323). Or, si l'on se reporte au texte, on s'aperçoit qu'il faut restituer : « ...le minaret de la mosquée... » Nous verrons d'ailleurs que, même sous cette forme, le renseignement est pour le moins discutable (1). En tous cas, il ressort clairement du texte même du *Qirṭâs* que la mosquée existait à l'époque d'Aboû Yoûsof. Or il s'agit de la deuxième Kotobîya. Tout cela s'accorde avec les données des autres historiens. Premier point : les deux mosquées sont antérieures à Aboû Yoûsof Yaʿqoub.

Deuxième point : elles sont postérieures à la chute des Almoravides. Plusieurs historiens sont d'accord pour affirmer que le premier soin de ʿAbd el-Mou'min en entrant à Marrakech (541/1146) fut de construire une mosquée nouvelle après avoir détruit celle des Almoravides. *El-Ḥolal el-Mawchîyya* (2), notamment, nous affirme que les fqihs eux-mêmes avaient exigé ce changement : les Almohades ne

(1) La mosquée qui fut alors élevée, et sur la construction de laquelle le *Qirṭâs* s'étend complaisamment, est la mosquée de la qaṣba : c'est à elle notamment que se rapporte l'histoire des sept portes et de la huitième qui était celle de l'imâm : tandis que la Kotobîya en avait davantage — et toutes de même date puisqu'elles sont nécessitées par le plan. Le récit concorde avec le nombre des portes de la mosquée de la qaṣba.

(2) Éd. de Tunis, p. 108-109. Cf. aussi un texte contemporain, la *Saʿâdat el-Abadîya* d'Ibn el-Mowaqqit, t. II, p. 184.

pouvaient prier dans le temple de ceux qu'ils considéraient comme hérétiques. On pourrait être tenté, au premier abord, de croire que la mosquée ruinée est l'ancienne mosquée almoravide de ʿAlî ben Yoûsof, et que la Kotobîya actuelle est celle de ʿAbd el-Mou'min. Mais cela est impossible. Non seulement la Kotobîya ruinée est de type nettement almohade, bien différente des mosquées almoravides, mais nous connaissons trop bien la topographie de la Marrakech almoravide pour pouvoir nous arrêter à cette supposition. La capitale de Yoûsof ben Tachfîn avait gardé l'apparence d'une grosse bourgade de terre entourée seulement de haies de jujubier, comme étaient les villes qu'elle devait éclipser, Aghmat et Nfîs; elle possédait seulement une mosquée de briques. Ce fut ʿAli ben Yoûsof qui en fit une ville. Il l'entoura d'une vaste enceinte de murailles, creusa des bassins pour l'eau, éleva une mosquée monumentale (1), *dans la partie inférieure de la ville* (2). Cette indication formelle nous oblige à la chercher aux environs du groupe d'édifices qui, reconstruits à une date très postérieure, ont cependant conservé jusqu'aujourd'hui le nom de ʿAlî ben Yoûsof : la mosquée et la médersa voisine; elle nous interdit de la situer aux environs de la Kotobîya. Par contre, vers cet emplacement s'élevait le Dâr el-Ḥajar, le palais almoravide sur lequel el-Idrîsî nous a donné quelques indications (3), et que ʿAbd el-Mou'min fit détruire (4). Les deux mosquées ont donc été élevées entre l'entrée des Almohades à Marrakech (541/1146) et l'avènement d'Abou Yoûsof Yaʿqoûb (580/1184) — ou plutôt, comme nous allons le voir, l'avènement d'Aboû Yaʿqoûb Yoûsof (558/1162).

Car on peut préciser davantage. Toutes ces constatations faites — existence des deux mosquées, leurs similitudes, nécessité où nous sommes, tant par l'étude des monuments eux-mêmes que par celle des historiens, de leur assigner une date très voisine — un texte jusqu'ici fort obscur prend une singulière valeur. C'est celui du *Kitâb el-Istibṣâr*. Il dit : « Le khalîfe et imâm (ʿAbd el-Mou'min) y bâtit une mosquée cathédrale; à ce *jâmiʿ* il ajouta une mosquée de même

(1) V. surtout ez-Zarkâchî, *Histoire des Almohades*, trad. Fagnan, p. 8.
(2) *Ḥolal*, p. 108.
(3) El-Idrîsî, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, éd. Dozy et de Goeje, p. 67-77.
(4) *Ḥolal*, *loc. cit.* Cf. aussi Ibn el-Mowaqqit, t. II, p. 184.

étendue ou plus grande, vers la qibla, sur l'emplacement d'un palais. Et c'est ainsi que se trouva entre ces deux bâtiments le très grand minaret dont le pareil ne fut pas bâti devant l'Islâm. Ce fut son Khalîfe Aboû Ya'qoûb qui le compléta (1). » Tout cela s'éclaire : ce texte mentionne bien les deux mosquées; la seconde fut construite sur l'emplacement du Dâr el-Ḥajar, le palais des Almoravides, qui, nous le savons par ailleurs, s'élevait bien dans cette région de la ville. Et notre texte attribue la fondation de cette double mosquée à 'Abd el-Mou'min. Or on peut avoir sur ce point, croyons-nous, la plus grande confiance dans l'*Istibṣâr* : le géographe anonyme qui le composa semble avoir vécu à la cour d'Aboû Yoûsof Ya'qoûb; il était presque contemporain de ces faits — dont il est seul de son époque à nous parler — et bien placé pour les connaître. Et surtout, il n'aurait eu aucun intérêt, bien au contraire, lui qui décrit complaisamment les merveilles qu'Aboû Yoûsof faisait élever alors à Rabat, à attribuer aux prédécesseurs du souverain régnant, son protecteur, des travaux dont celui-ci aurait été l'auteur à Marrakech. Lorsqu'il le fait, nous pouvons donc le croire sur parole.

Il reste encore à expliquer pourquoi 'Abd el-Mou'min, après avoir construit une première mosquée, lui en substitua peu après une autre, si peu différente. On ne peut songer à un agrandissement devenu si tôt nécessaire; l'abandon rapide du premier corps du bâtiment en condamne l'hypothèse, ainsi que la création d'un nouveau ṣaḥn. On s'apercevra, en regardant le plan d'ensemble, que le miḥrâb de la mosquée ruinée est dirigé sensiblement plus à l'Est que celui de la mosquée actuelle : celle-ci se trouve donc tout entière désaxée par rapport à la première; une galerie se terminant en pointe rachète la différence d'orientation. Là est la solution. On jugea la mosquée primitive mal orientée. Assurément, bien des sanctuaires sont dans ce cas, et l'on s'en accommode : les fidèles, lors de la prière, corrigent l'erreur en ne se tournant pas exactement vers le

(1) Trad. Lévi-Provençal. Le texte, inédit (von Kremer, qui n'a pas utilisé le ms. de Paris, n'a pas donné ce passage), ne se trouve que dans le ms. de la Bibl. Nat. n° 2225, f. 80 : فانّ الخليفة الامام بنى فيها جامعاً عظيما ثمّ زاد فيه مثله او اكثر فى قبلة كان قصراً ورجع بينهما المنار العظيم الذى لم يُشَيَّد فى الاسلام مثله واكمله خليفته ابو يعقوب

miḥrâb. Mais cet édifice avait été élevé par un prince issu d'un mouvement religieux, et par surcroît possédant d'abondantes ressources : il n'hésita pas à le reconstruire.

Dès lors, on peut tenter de retracer, à l'aide de quelques éléments relativement précis, l'histoire de la mosquée de la Kotobîya. Sitôt que les Almohades entrèrent à Marrakech, métropole et suprême refuge des Almoravides, ʿAbd el-Mou'min renversa la mosquée qui avait été la leur, et commença d'édifier la sienne; véritable prise de possession par laquelle le pouvoir nouveau exorcisait l'esprit ancien et sanctifiait la ville fondée par des adversaires religieux. La mosquée s'éleva rapidement; mais quelques années s'étaient à peine écoulées que l'on croyait s'apercevoir d'une erreur d'orientation. Alors, dans le prolongement de la première, mais avec une inclinaison légèrement différente, le souverain fit bâtir une mosquée nouvelle, et fit commencer, juste entre les deux, le minaret actuel, dont son successeur Aboû Yaʿqoûb poursuivit la construction. La première mosquée ne fut pas supprimée tout d'abord : elle resta comme une annexe de la nouvelle. Tel était l'état des choses lorsqu'écrivit, vers 587-1191, l'auteur de l'*Istibsâr*. Quelques années plus tard, Aboû Yoûsof paracheva le minaret (1). On peut croire cependant que la mosquée primitive fut détruite peu après, et volontairement : sinon il resterait quelques vestiges des murs extérieurs et des nombreux piliers — et l'on en trouverait quelque trace dans les historiens et les géographes postérieurs à l'*Istibṣâr*.

De tout cela, il résulte :

Que la première Kotobîya, commencée en 541-1146, dès l'entrée des Almohades à Marrakech, est le premier exemple des mosquées almohades de grand modèle, comme Taza, antérieure encore, puisqu'elle fut commencée dès 1135, est le premier exemple des sanctuaires de petit modèle, et le prototype de toutes ces mosquées almohades;

Que la mosquée actuelle de la Kotobîya, sensiblement contemporaine de celle de Tinmel, date elle aussi du règne de ʿAbd el-Mou'min;

(1) Et non « construisit » comme le dit le *Qirṭâs*. Ibn el Mowaqqit confirme l'*Istibṣar* : « En 591 (1195), le petit-fils [de ʿAbd el-Mou'min] le sultan célèbre Yaʿqoûb el-Manṣoûr suréleva le minaret » (*op. cit.*, t. II, p. 184).

Que le minaret, construit sous ʿAbd el-Mou'min et Aboû Yaʿqoûb, sauf peut-être dans sa partie supérieure, est en réalité antérieur à la Giralda et à la tour de Ḥassân, dont il est en quelque sorte le prototype : conclusion où conduit de son côté l'étude du monument lui-même, œuvre grandiose, richement ornée, mais où apparaissent certaines gaucheries, certains tâtonnements, qui ne se retrouvent plus dans les deux autres.

(*A suivre.*)

Henri Basset et Henri Terrasse.



Communications

Les métiers manuels à Fès

Au moment où les méthodes modernes se rapportant à l'agriculture et à l'industrie commencent à pénétrer dans la grande capitale du Nord marocain, il nous a paru intéressant de dresser l'inventaire des principaux métiers, tous manuels, qui s'y exercent. Quand elle existe, la machine est restée fort primitive et la main, très experte, joue toujours le rôle prépondérant.

Pour répondre aux mille besoins d'une société qui ne manque pas de raffinement, l'ouvrier et l'artisan ont dû pousser la division du travail à un degré très avancé. Chaque spécialiste a pu ainsi acquérir une connaissance approfondie de son art et une habileté qu'envieraient maints travailleurs européens.

L'étude des métiers indigènes nous donne une idée très approchée de ce que devaient être les métiers européens avant les innovations qui n'ont cessé de se faire jour depuis le XVIIIe siècle. Par ce fait même, elle nous fait mieux apprécier les progrès du machinisme actuel, et nous aide à mesurer l'évolution accomplie.

Cette évolution, qui a bouleversé de fond en comble les sociétés occidentales, mais doucement et par étapes successives, ne manquera pas de se produire ici. Elle sera naturellement plus rapide qu'elle ne le fut chez nous. On peut déjà la suivre. Grâce à la création de ports, de routes, de voies ferrées, grâce à l'existence de moyens de transport perfectionnés, le commerce apporte, sur le marché marocain, une foule de produits étrangers qui concurrencent et paralysent certaines industries locales. Le choc économique serait même très grave et gros de conséquences s'il n'était annulé, ou du moins amorti, par de sages mesures de prévoyance dictées en haut lieu : préservation des villes anciennes, restauration des monuments historiques, encouragement aux arts indigènes, adoption du style mauresque dans la construction de nombreux édifices nouveaux.

Les grands ouvrages conçus par nos ingénieurs et nos architectes, en vue de la mise en valeur du pays, font en outre un appel considérable de main-d'œuvre indigène qui s'éduque et reçoit de beaux salaires. Cet heureux

glissement empêche la catastrophe, et forme des générations de travailleurs qui, dès aujoud'hui, s'adaptent à la situation nouvelle.

Aussi attardé qu'il l'était, le Maroc eût pu terriblement souffrir au contact d'une activité étrangère qui n'aurait songé, avant tout, qu'à ses intérêts propres, immédiats, qui l'aurait considéré comme un simple exutoire pour ses produits, ou comme un vulgaire magasin de denrées et de matériaux. Il n'a pas eu cette malchance.

Une ville qui eût pu être douloureusement touchée est la ville de Fès, et cela en raison de son long passé, de sa position géographique à l'intérieur des terres, de la constitution très spéciale de sa société. Mais elle restera encore longtemps un fait particulier du pays et ne connaîtra pas, espérons-le, les chocs trop brusques. Puisse-t-elle évoluer sans grand heurt pour le plus grand bien de ses habitants.

Le commerce, très important, n'a pas sa place dans la présente étude. Il fera l'objet d'un autre article. Nous nous bornons aujourd'hui à l'examen des métiers. De volumineuses monographies pourraient y être consacrées. M. A. Bel en a inauguré récemment la série, par sa très belle enquête sur « Les industries de la céramique à Fès » (Alger, Carbonel, 1918).

Mais notre but est beaucoup plus modeste, nous nous proposons de donner seulement la nomenclature des occupations manuelles des fâsis. Cette nomenclature nous a été dictée par les fâsis eux-mêmes et constitue un vaste programme de recherches qui mériteraient d'être entreprises dès maintenant, car l'évolution commence et fera tomber dans l'oubli maints faits et gestes encore vivants aujourd'hui.

Alimentation

Céréales.

Le blé est à la base de l'alimentation et donne lieu à l'exercice d'une dizaine de métiers.

1. — *Fellâḥa*, sing. *fellâḥ*, cultivateurs, se livrant surtout à la culture des céréales, en particulier du blé et de l'orge, fèves, lentilles et pois chiches. Les producteurs fâsis, qui possèdent des propriétés en dehors de la ville, s'associent à d'autres indigènes pour les exploiter. Après la moisson, les épis sont mis en tas aux abords immédiats de la cité, à l'intérieur ou à l'extérieur des murs, principalement à proximité de Bab Fetouh et de Bab Guissa. Le dépiquage a lieu, en été, aux mêmes endroits

2. — *Ḥammâla d ez zer'a*, sing. *hammâl*, muletiers préposés au transport des céréales. De grandes réserves sont faites dans les silos sis à l'intérieur de Bab Guissa.

3. — *Raḥwîya, raḥwi,* meuniers. Les moulins, au nombre de deux cents, sont actionnés par des chutes d'eau qui tombent sur des turbines en bois et font mouvoir une meule mobile tournant au-dessus d'une meule fixe.

4. — Les *raḥwîya thâïnîya* font de la mouture pour le compte des particuliers fournissant leur propre grain. Les *raḥwîya ṭrâïḥiya* font de la mouture pour l'approvisionnement des détaillants dispersés dans les souks.

5. — *Feṭṭâlâṭ,* sing. *feṭṭâla,* rouleuses de couscous. La semoule, versée en petites quantités dans une corbeille plate, est aspergée d'eau, puis roulée par un léger frottis de la main sur le fond de la corbeille.

6. — *Ḫabbâza,* sing. *ḫabbâz,* pétrisseurs de pâte de pain. Il existe aussi des pétrisseuses. Ces ouvriers préparent le pain destiné à être vendu dans les souks. Mais beaucoup de particuliers se chargent eux-mêmes du pétrissage de la pâte dont ils ont besoin. Dans les deux cas, la cuisson se fait au four banal. On consomme journellement à Fès 100.000 pains ayant la forme de petites miches.

7. — *Ferrâna,* sing. *ferrâne,* tenanciers de fours banals. Ces fours ne diffèrent pas des anciens fours européens. Cependant, d'une manière générale, le parquet du four est à peu près au même niveau que celui de la salle qui le précède. Un trou pratiqué devant l'ouverture, permet au boulanger qui s'y tient debout d'enfourner et de défourner avec le minimum d'efforts.

8. — *Seffâja,* sing. *seffâj,* fabricants de *sfenj,* beignets assez semblables à nos échaudés. La pâte est frite dans l'huile bouillante, retournée et extraite avec une baguette de fer.

9. — *Mʿallmîne k'aâb ġzâl,* sing. *mʿallem,* pâtissier préparant surtout des « chevilles (de pied) de gazelle » appelées encore « cornes de gazelle » à cause de leur forme caractéristique, fourrées de pâte d'amandes mélangée à de la cannelle. Ces ouvriers confectionnent encore d'autres pâtisseries : *ġrîba,* sortes de macarons préparés avec de la semoule sucrée, des *kʿaâb ġezâl mfenned,* « chevilles de gazelle » revêtues d'une épaisse couche de sucre en poudre. La profession est également exercée par des femmes.

10. — *Mʿallmât el-bestîla û el-mḥanncha,* femmes qui préparent des pâtes feuilletées qu'elles fourrent ensuite de viande de pigeon ou de pâte d'amandes.

Légumes et Fruits.

Les légumes et les fruits verts sont l'objet d'un commerce important qui varie avec les saisons. Au commencement de l'été, pommes, poires et prunes emplissent les boutiques; il s'en consomme des quantités considérables. Les melons et les pastèques leur succèdent. En hiver ce sont des tas d'oranges qui s'amoncellent aux étalages. Des fèves et des courges, vertes et longues, sont la grande production du printemps, cependant qu'en automne les raisins, noirs ou blancs, et les grenades abondent. En toute saison, les fruits secs sont vendus dans les souks.

11. — *Jnâïnîya*, sing. *jnâïni*, locataires de jardins ou de vergers, travaillant eux-mêmes ou employant des associés.

12. — *Rebbâʿa*, sing. *rebbâʿ*, ouvriers jardiniers travaillant pour le compte de propriétaires, ou de locataires. Ils sont ainsi appelés parce qu'ils reçoivent une part de la récolte, généralement le quart, *rubûʿ*.

13. — *Zebbâra*, sing. *zebbâr*, tailleurs ou élagueurs d'arbres fruitiers ou autres.

14. — *Fuwâla*, sing. *fuwâl*, rôtisseurs de *fûl*, fèves, et de pois chiches. Ils préparent et vendent également une soupe faite d'un peu de levain, viande, pois chiches, fèves, graisse, et assaisonnée de coriandre et de persil. Ce sont des restaurateurs à bon marché.

Lait.

De grands troupeaux de bovins, appartenant à des fâsis, vont paître chaque jour aux alentours de la ville. Matin et soir, ils sortent ou rentrent, encombrant la circulation aux portes. Ils passent la nuit dans les *zrîba*, excavations naturelles, ou enclos artificiels, où des serviteurs procèdent à la traite des vaches.

15. — *Zrâïbîya*, sing *zrâïbi*, fournisseurs de lait doux, en gros.

16. — *Lebbâna*, sing. *lebbâne*, marchands de *ḥlîb*, lait doux, et préparateurs de lait aigri, *lbene*, de fromage et de beurre frais. Ce dernier produit, à peine débarrassé de son petit-lait, rancit vite si l'on a pas le soin de le pressurer.

Viande.

On ne consomme guère à Fès que de la viande fraîche de mouton ou de volaille. La viande de bœuf fait surtout l'objet de conserves. Les animaux sont abattus dans deux grands abattoirs, sis l'un à Fès El-Bali, l'autre à Fès El-Jedid.

17. — *Uzzâna,* sing. *uzzâne,* peseurs de viande, à l'aide de la balance, *mîzâne.*

18. — *Neqqâlâ d el lḥâm* sing. *neqqâl,* employés au transport de la viande des abattoirs aux boutiques ou à domicile. Ce transport se fait à dos d'homme ou à dos de mulet. A l'Aïd El Kebîr, les Musulmans sont autorisés à procéder, chez eux, à l'égorgement des moutons du sacrifice traditionnel.

19. — *Gezzâra,* sing. *gezzâr,* bouchers procédant à l'abattage aux abattoirs et à la vente au détail dans les souks.

20. — *Deqqâqîne,* sing. *deqqâq,* hacheurs de viande. La viande hachée sert principalement à la préparation de brochettes destinées à être rôties et de boulettes entrant dans la préparation de certains mets.

21. — *Kbâïdîya,* sing. *kbâïdi,* rôtisseurs de foie de mouton, *kebda.* Le client peut s'asseoir dans l'échoppe et y consommer.

22. — *Ruwâṣa,* sing. *ruwâṣ,* rôtisseurs et marchands de *rûṣ,* de têtes de moutons grillées dans les souks. Le rôtissage s'opère dans une sorte de four à section cylindrique.

23. — *Kfâïtîya,* sing. *kfâïti,* rôtisseurs de *kefta,* de brochettes préparées avec de la viande de mouton hachée. Les brochettes sont posées sur une sorte d'auge de terre remplie de braise ardente.

24. — *Ṭebbâḥa,* sing. *ṭebbâḥ,* cuisiniers et cuisinières, loués pour la préparation des repas de cérémonie. Il en est qui excellent dans la confection de certains mets et dont le concours est très recherché. Ce sont les maîtres-queux de la capitale musulmane.

25. — *Ḥellâʿa,* sing. *ḥellâʿ,* préparateurs de *ḫliʿ,* viande boucanée, sorte de confit de bœuf qui peut se conserver très longtemps.

Poisson.

Au moment des crues, Fès est assez bien approvisionné en poissons frais : aloses, barbeaux, etc., pêchés dans les oueds Fès, Sebou, Innaouene, Ouergha, à la ligne ou au filet. Le droit de pêche est concédé dans les oueds par voie d'adjudication. En toute autre saison, la ville reçoit également du poisson salé provenant des lagunes du Gharb et même d'Azemmour.

26. — *Ḥawâṭa*, sing. *ḥawâṭ*, pêcheurs au filet.

27. — *Sennâra*, sing. *sennâr*, pêcheurs à l'hameçon, *sennâr*, autrement dit à la ligne.

28. — *Qellâyîne el ḥouṭ*, sing. *qellâï*, rôtisseurs de poisson dans les souks.

Corps gras

La banlieue de Fès est abondamment pourvue d'oliviers, dont les fruits servent à la préparation de conserves (olives vertes et noires) ou d'huile. Les olives destinées à l'extraction de l'huile sont déposées dans des locaux sis aux environs de Bab Guissa et de Bab Fetouḥ. On les retire à mesure des besoins pour le broyage et le pressage dans les huileries avoisinantes.

29. — *Qoṭṭâba*, sing. *qoṭṭâb*, muletiers ou âniers qui transportent les produits des jardins.

30. — *Ṣaqqâṭa*, sing. *ṣaqqâṭ*, gauleurs d'olives.

31. — *Laqqâṭa*, sing. *laqqâṭ*, ramasseurs d'olives.

32. — *M'âṣriya*, sing. *m'âṣri*, fabricants d'huile opérant dans les pressoirs (*m'âṣer*, sing. *m'ăṣra*).

33. — *'Abbâra d ez zît*, sing. *'abbâr*, agents chargés de mesurer l'huile. L'unité est la *qolla*, amphore, d'environ 10 litres de capacité.

34. — *Neqqâl d ez zît*, sing. *neqqâl*, âniers chargés du transport et de la livraison de l'huile, du beurre, des conserves, du miel, de la viande boucanée, et du savon. Ils sont presque tous originaires du Touat.

35. — *Ṣwâbnîya*, sing. *swâbni*, fabricant de savon noir, *ṣâbûn*.

36. — *Śemmâ'a*, sing. *śemmâ'*, fabricants et marchands de cierges confectionnés soit avec de la cire d'abeilles, soit avec un mélange de cire et de stéarine provenant des bougies importées d'Europe.

Épices et Sucreries

Le commerce des épices est très important. Des détaillants sont dispersés dans tous les souks. Leurs boutiques bordent en outre, au cœur de la médina, une longue rue qui porte leur nom : *souq 'aṭṭârîne*. Ils vendent des *âṭrîya* : thé, sucre, bougies, bimbeloterie, safran, poivre, gingembre, noix, bonbons, muscade, cumin, piments de Cayenne, allumettes, etc. La plupart de ces produits sont importés.

37. — *Ḥalwîya*, sing. *ḥalwi*, marchands de *ḥalwa*, sucreries de fabrication locale. Ils annoncent leur marchandise en criant : « *Moulay Idris!* »

Industries du Batiment

Lorsqu'un propriétaire se propose de construire une maison, il fait appel au concours d'un maître maçon, d'un maître charpentier-menuisier et d'un maître mosaïste. Ceux-ci, après avoir écouté les avis du propriétaire, étudient, chacun en ce qui le concerne, les différentes parties du projet, puis se mettent d'accord entre eux sur la marche du travail. Généralement, le propriétaire commande, reçoit et paie lui-même les matériaux employés, en même temps qu'il surveille la construction. Aux tâcherons et à leurs ouvriers, il verse les salaires convenus.

On ne s'étonnera pas si, dans les rubriques qui suivent, sont insérées des industries qui ne se rapportent pas au bâtiment proprement dit : nous avons désiré réduire le nombre des paragraphes.

Pierre et marbre.

La pierre abonde dans les carrières qui se trouvent aux abords de la ville. Les plus importantes sont celles de Bab Maḥrouq qui fournissent des matériaux depuis un temps immémorial.

38. — *Feṣṣâla*, sing. *feṣṣâl*, carriers chargés de l'extraction de la pierre.

39. — *Bennâya*, sing. *bennâï*, maçons qui construisent les murs en pierre ou en briques.

40. — *Mwâlîne eṭ ṭobya*, dameurs de *ṭobya*, pisé. Le pisé est une sorte de béton obtenu par le pilonnage, dans des coffres aux parois mobiles et de la largeur du mur à établir, de terre préalablement mouillée. Lorsqu'une certaine quantité de chaux est introduite dans cette terre,

le pisé prend, à la dessiccation, une dureté et une résistance considérables.

41. — *Rekkâza* ou *Geṣṣâṣa*, sing. *rekkâz* ou *geṣṣâṣ*, dameurs de terrasses. L'enduit battu, composé d'un mélange d'argile et de chaux, est imperméable. Il n'a qu'un défaut : celui de se crevasser sous l'action de la chaleur. On y remédie en versant dans les crevasses, avant les pluies d'hiver, un lait de chaux un peu épais.

42. — *Reḫâïmîya*, sing. *reḫâïmi*, marbriers confectionnant des plaques d'égout, des bouches de fontaines, des crapaudines de portes, des vasques, des marges de bassins et de réservoirs en pierre ou en marbre. Les grandes vasques et les carreaux de marbre sont directement importés d'Italie.

Chaux.

La chaux est extraite de la même pierre qui entre dans la construction, mais qui, au préalable, a été l'objet d'une cuisson. De ce fait, la colline qui borde Fès El-Bali, au nord, est profondément fouillée. Le four est à même la carrière, ou établi dans une ancienne carrière. C'est un trou cylindro-conique profond de dix à douze mètres, large de quatre à cinq, établi dans une éminence de terrain, au bord d'une falaise, de manière à aménager à peu de frais deux dégagements vers la base servant : l'un de salle de chauffe et de magasin à combustible (palmier nain), l'autre de salle d'extraction de la chaux vive après cuisson.

43. — *Jîyâra*, sing. *jîyâr*, fabricants de chaux.

44. — *Feṣṣâla*, sing. *feṣṣâl*, carriers extracteurs de pierre à chaux.

45. — *Šeḥḥâna*, sing. *šeḥḥâne*, manœuvres disposant la pierre à chaux dans les fours avant cuisson. Ce travail doit être exécuté avec méthode pour que le tirage s'effectue convenablement, et que les moellons ne s'écroulent pas durant la cuisson.

46. — *Ḥarrâqa*, sing. *ḥarrâq*, manœuvres procédant au chauffage des fours-à-chaux.

47. — *Ḥammâra*, sing. *ḥammâr*, âniers préposés au transport, par chouâris, de la chaux vive, de la pierre et du sable, sur les chantiers de construction.

Plâtre.

La pierre à plâtre n'est pas moins abondante que la pierre à chaux aux environs de Fès, mais comme elle, on ne la trouve qu'à quelques kilomètres de distance. Le plâtre grossier sert à faire les premiers enduits; le plus fin est utilisé dans les enduits définitifs et dans la décoration sculptée des intérieurs mauresques.

48. — *Gebbâṣa,* sing. *gebbâṣ,* ouvriers exploitant les gisements de plâtre et faisant procéder à la cuisson; le plâtre de Kansara est le plus renommé.

49. — *Gebbâṣa,* sing. *gebbâṣ,* ouvriers procédant à l'application des enduits de plâtre à l'intérieur des immeubles. A Fès, on blanchit les murs au plâtre et non à la chaux. Le blanchissage se fait par des passes successives de chiffons préalablement trempés dans le plâtre gâché et semi-liquide.

50. — *Zuwâqa d el gebṣ,* sing. *zuwâq,* sculpteurs sur plâtre. Les parois murales reçoivent un enduit préparé de telle sorte que sa prise définitive soit de longue durée. Sur la surface bien plane, le maître sculpteur trace, à la pointe ou au couteau, les lignes directrices du décor. Au moyen de ciselets, des aides défoncent les parties à évider. Le finissage et les derniers détails s'exécutent lorsque le plâtre est près d'être bien sec. La sculpture sur plâtre est un art complet qui s'est bien conservé dans la capitale maghrébine. L'organisation du Service des Arts indigènes et des Monuments historiques a beaucoup contribué à sa rénovation. Les artisans, qui ne dessinaient plus que des arabesques florales et polygonales d'une ténuité et d'une complexité décadentes, ont remis en honneur des formules plus robustes et se sont perfectionnés dans le tracé des inscriptions, qu'ils avaient à peu près délaissées.

Terre cuite

L'argile est aussi abondante à Fès que la pierre calcaire. On la trouve en couches profondes immédiatement au sud de Fès El Jedid, d'où elle est facilement extraite et transportée à peu de frais dans les briqueteries avoisinantes ou au quartier des céramistes aménagé à l'intérieur de Bab Fetouḥ. Il existe encore d'autres carrières au sud du cimetière de Bab Fetouḥ. Dans sa monographie sur la « Céramique à Fès », M. A. Bel a donné sur cette importante industrie tous les détails et renseignements tchniques qu'on peut souhaiter.

51. — *Lwâjrîya*, sing. *lwâjri*, fabricants de *liâjoûr*, briques, et de carreaux. La terre, détrempée et encore molle, est calibrée dans des moules, séchée, puis cuite dans des fours.

52. — *Zellâïjîya*, sing. *zellâïji*, fabricants de *zellîj*, carreaux de 10 centimètres environ de côté, mis en moules, puis battus à l'aide de battes et définitivement calibrés, enfin cuits après séchage complet.

Les carreaux ainsi obtenus sont généralement émaillés sur une de leurs faces, en blanc, bleu, noir, jaune ou vert; ils doivent alors recevoir une deuxième cuisson. Après quoi, ils passent aux mains des mosaïstes, également appelés *zellâïjîya*, qui les découpent en polygones de dimensions et de formes très variées pour le revêtement de parquets et de soubassements.

L'art de la mosaïque de faïence a été poussé très loin à Fès depuis le XIVe siècle. La technique n'a jamais fléchi depuis cette époque. On ne saurait en dire autant du coloris, qui est plus dur qu'autrefois, et de l'effet décoratif général, qui exagère la fragmentation et manifeste un goût trop accentué pour la composition en grandes rosaces rayonnantes.

53. — *Ḥarrâša*, sing. *ḥarrâš*, fabricants de poteries blanches, *laḥreš*. Façonnées au tour, soumises à une seule cuisson, partant non émaillées, ces poteries sont utilisées soit comme récipients, soit dans des canalisations. Il s'en trouve parfois de décorées de points de goudron appliqués au doigt. Cette décoration est faite par les revendeurs des souks.

54. — *Feḫḫâra*, sing. *feḫḫâr*, fabricants de poteries émaillées. Analogues aux précédentes, ces poteries reçoivent une seconde cuisson pour la vitrification de l'émail et du décor bleu ou polychrome (bleu, vert, jaune, noir). Elles ont un caractère artistique si prononcé qu'elles trouvent des débouchés faciles et que l'œuvre de relèvement entreprise par le Service des Arts indigènes a parfaitement réussi.

Bois.

Le cèdre des forêts du sud de Sefrou et d'Azrou, distantes de soixante kilomètres, est à peu près le seul bois de construction employé dans la charpente, la menuiserie et l'ameublement. Peu résistant, mais peu corruptible aussi, en raison de la résine qu'il renferme, il a donné lieu à des usages intéressants. Les indigènes le tournent ou le sculptent d'arabesques qu'ils peignent ensuite de couleurs vives.

Le micocoulier, le mûrier, l'abricotier et le noyer, plus rare, reçoivent des emplois différents.

55. — *Ḥammâra,* sing. *ḥammâr,* muletiers pour le transport des bois dont l'unité de mesure est la charge de deux madriers, *ḥmel.* Un madrier se dit *ferdi;* il a environ 4 mètres de long sur 25 centimètres de large et 8 d'épaisseur; il est équarri à la hache, en forêt. Le marché au bois se tient près de Bab Guissa.

56. — *Neššâra,* sing. *neššâr,* scieurs de long. Le chantier de sciage ne se compose que d'un chevalet sur lequel s'appuie obliquement le madrier à refendre.

57. — *Nejjâra,* sing *nejjâr,* menuisiers. On distingue les *nejjâra šġâïlîya,* charpentiers, des *nejjâra rqâïqîya,* qui se consacrent à la confection de menus objets. Les uns et les autres ont conservé de pures traditions andalouses qu'on retrouve soit dans l'agencement des formes, soit dans la composition du décor.

58. — *Neqqâša,* sing. *neqqâš,* sculpteurs sur bois, appelés quelquefois aussi *zuwâqa.* Le décor sur bois, qui du XIVe au XVIIIe siècles utilisa à la fois la flore, l'épigraphie et la polygonie, ne recourt plus guère qu'à cette dernière au cours du XIXe siècle : l'ornementation s'est cristallisée.

59. — *Ḫarrâṭa,* sing. *ḫarrâṭ,* tourneurs sur bois. Le tour, très simple, repose à même sur le sol. Assis par terre, l'ouvrier maintient du pied droit, sur la pièce à tourner, le ciseau ou la gouge qu'il dirige de la main droite, cependant que la main gauche manœuvre un archet qui imprime à la pièce à tourner un mouvement de rotation. Les ouvrages consistent en moucharabis, en claire-voies, en dévidoirs pour la laine et la soie, en grains pour les chapelets, etc,

60. — *Zuwâqa,* sing. *zuwâq,* peintres sur bois. D'une portée à la fois utilitaire et décorative, la peinture enduit les bois d'une couche protectrice de minium, que des ornements enjolivent ensuite. Des artisans, les peintres sont ceux qui ont le mieux conservé les formules du décor hispano-mauresque floral et épigraphique. C'est sur leurs dessins que les mosaïstes excisent l'émail des carreaux de terre cuite parfois employés comme revêtements.

61. — *Kwâfrîya,* sing. *kwâfri,* fabricants de coffres. Le coffre est le meuble familial le plus répandu. On y serre les vêtements et les bijoux. Il

fait obligatoirement partie du trousseau d'une jeune mariée. Aujourd'hui le *kwâfri* recouvre de cuir ou de velours les faces du coffre préparé par le menuisier. Des clous à tête de cuivre assurent l'adhérence définitive en développant un décor linéaire.

62. — *Qebbâba*, sing. *qebbâb*, fabricants de vases, de seaux, de tonnelets, de mesures, tous objets en bois et frettés de cercles en fer ou en cuivre. Le cèdre, le chêne et le thuya sont les essences les plus employées.

63. — *Bellâjîne*, sing. *bellâj*, fabricants de serrures en bois. Très répandues en Berbérie et même au Sahara, ces serrures se composent de deux pièces : l'une inamovible, entaillée et munie de pointes mobiles que soulève une clef amovible armée de clous. Le verrou peut alors glisser et permettre l'ouverture ou la fermeture de la porte. Les *bellâjîne* font aussi des sandales en bois et des dévidoirs pour la soie.

64. — *'Awâda*, sing *'awâd*, fabricants d'instruments aratoires : manches d'outils, fourches, charrues, etc. La scie, la hache et la hachette suffisent à ces travaux.

65. — *Meššâṭa*, sing. *meššâṭ*, fabricants de peignes en bois de noyer, de citronnier et en corne. Les dents sont exécutées par des traits de scie parallèles. Les peignes en bois sont parfois rehaussés d'une légère ornementation peinte en rouge.

66. — *Ḥaṭṭâbâṭ*, sing. *ḥaṭṭâba*, ramasseuses de bois sec, de tiges sèches, de chardons ou de carottes sauvages. Ces produits, qui servent de combustibles, sont vendus sur les souks ou au quartier des céramistes.

67. — *Ḥammâra*, sing. *ḥammâr*, âniers pour le transport du charbon. De la campagne, le charbon arrive dans les fondouks d'approvisionnement, d'où il est vendu en gros à des marchands ou à des particuliers, à la charge.

68. — *Feḥḥâma*, sing. *feḥḥâm*, marchands de charbon, *fḥâm*, mais dont le nom le plus courant est *fâḫer*. Les détaillants, qui vendent au poids, sont disséminés dans les souks de la ville.

Textiles.

Le Maroc est bien pourvu de laines de qualités diverses et Fès en fait un important emploi dans la confection de tissus. Autrefois, le pays produisait du coton et du lin dont la culture est aujourd'hui abandonnée. L'élevage du ver à soie ne lui fut pas non plus étranger, mais a disparu depuis une centaine d'années; les mûriers nombreux, encore existants, disent assez qu'il eut quelque vogue. Les soies actuellement utilisées proviennent de l'importation. Quant au chanvre, il est encore quelque peu cultivé.

69. — *Lebbâṭa,* sing. *lebbâṭ,* laveurs de laine provenant des peaux originaires des abattoirs. Cette laine est de moins bonne qualité que celle des toisons achetées au moment de la tonte du printemps. La laine est filée par des femmes et revendue au *soug el ġezel,* qui se tient chaque matin sur l'emplacement du marché aux grains.

70. — *Jlâlbîya,* sing. *jlâlbi,* fabricants de tissus pour jellâbas, manteaux caractéristiques, à capuchons et à courtes manches, que portent les Marocains. Ces jellâbas, lourdes et épaisses, surtout destinées aux paysans, sont tissées sur un métier horizontal, à basses lisses, de construction grossière.

71. — *Derrâza,* sing. *derrâz,* fabricants de tissus en laine mélangée de coton ou de soie pour jellâbas de citadins, plus fines, et pour haïks. Les métiers, également à basses lisses, sont moins primitifs que les précédents. Les ateliers qui les renferment portent le nom de *drâzât,* sing. *drâz.*

72. — *Šowâša,* sing. *šowâš,* fabricants de chéchias. Après tricotage, les chéchias sont soumises au feutrage, puis à la teinture. Ces deux opérations s'effectuaient dans un même atelier. Le feutrage comportait un outillage très original, mû par une chute d'eau, très différent de celui de Tunis. On peut encore le voir à Râs Er Reḥi. Concurrencée par l'importation étrangère, cette industrie locale menace de disparaître.

73. — *Ḥarrâra,* sing. *ḥarrâr,* dévideurs et marchands de soie. La soie grège est importée d'Orient par Marseille, en flottes. Elle est dévidée pour être transformée en fils de grosseurs variables.

74. — *Niyyâra,* sing. *niyyâr,* préparateurs de lisses et de peignes pour métiers à tisser.

75. — *Ṭrâïnîya*, sing. *ṭrâïni*, filateurs de soie. Le travail s'effectue sur de curieux et vieux métiers à filer, actionnés à la main, *ṭrâïne*, sing. *ṭorno*, probablement originaires d'Andalousie, qui donnent aux fils de chaîne la torsion désirée. Il existe à Fès près d'une quarantaine de métiers à filer armés chacun d'une centaine de broches.

76. — *Ṣebbâġa*, sing. *ṣebbâġ*, teinturiers pour la laine et la soie. Les anciennes formules de teinture, à l'indigo de cuve pour les bleus, à la garance et à la cochenille pour les rouges, à la gaude et au daphné pour les jaunes, à l'écorce de grenade et au sulfate de fer pour les noirs, ont été en partie remplacés par des formules nouvelles, moins heureuses, dues à l'importation de produits européens d'une solidité trop souvent douteuse.

77. — *Ḥarrâra sbâïnîya*, sing. *ḥarrâr sbâïni*, tisserands de foulards en soie, *sbâni*, sing. *sebnîya*. Ces foulards sont confectionnés sur métiers à basses-lisses et comportent une ornementation en damiers de couleurs vives. Il sont fortement concurrencés par l'importation de foulards tissés à Lyon, *rouâma*, sing. *roûmîya*. Les tisserands en question confectionnent également des ceintures de soie à dessins géométriques pour les Rifains et les Djebala.

78. — *Zrâdḫîya*, sing. *zrâdḫi*, fabricants de tissus brochés à la grande tire, dits *zordeḫâne*. Très compliqué, le métier qu'ils utilisent est vraisemblablement du type de celui que perfectionna Jacquart. Les tissus brochés de Fès, d'une grande richesse, sont souvent lamés d'or. Ils s'appliquent à des ceintures de femmes, à des tissus rituels de mariages, à des housses de selles, à des étendards impériaux, tous objets dont la mode restreint de plus en plus l'usage.

79. — *Mʿallemîne šrâbi*, sing. *mʿallem šrâbi*, tisserands d'écharpes de crèpe dans lesquelles les femmes de la montagne et les vieilles femmes de la ville prennent leur chevelure. Dans ces étoffes, la trame, très retordue, est analogue à la chaîne; de larges bandes lamées d'or en marquent les extrémités.

80. — *Ṭîyyâlîne*, sing. *ṭîyyâl*, fabricants de toiles à tamis. Les tamis en jonc sont tressés à la main. Les tamis en soie ou en crin sont tissés sur métiers verticaux à haute-lisse.

81. — *Ġrâblîya*, sing. *ġrâbli*, monteurs de fonds de tamis, en jonc, en soie, en crin, ou même en toile métallique d'importation, sur des cercles de bois.

82. — *Mjâdlîya*, sing. *mjâdli*, passementiers. Tressage à la main de gros cordonnets où la soie et l'or entrent isolément ou en mélange, tel est le principe des bandoulières, des sacoches, des licols, étrivières et brides d'apparat, de diadèmes, tresses et ornements de tête pour femmes, avec pompons, pendentifs, paillettes, etc.

83. — *Mḍâïmya*, sing. *mḍâïmi*, fabricants de ceintures en cuir doublé de velours brodé de soie ou d'or (*mḍemma*, pl. *mḍâmm*). Ces ceintures ont de trois à huit centimètres de largeur; la broderie en est faite à domicile par des femmes; seul le montage se fait en boutique. La mode de ces ceintures se généralise, concurrençant avec succès celle des larges ceintures brochées dont il a été parlé plus haut.

84. — *Ḥeyyâṭa*, sing. *ḥeyyâṭ*, couturiers procédant à la coupe et à la couture, parfois très ornementée, des vêtements : burnous et jellâbas.

85. — *Šeṛṛâṭa*, sing. *šeṛṛâṭ*, cordiers. Le fil et la ficelle de chanvre sont employés dans la couture des babouches, la confection des filets de pêche.

Cuir.

86. — *Debbâġa*, sing. *ḍebbâġ*, tanneurs. Corporation importante, les tanneurs sont répartis en plusieurs tanneries où ils transforment en cuir les peaux de bœufs, de chèvres et de moutons, qu'ils teignent ensuite en jaune, rouge, orange, bleu, vert, selon les besoins des industries connexes.

87. — *Ḫarrâza*, sing. *ḫarrâz*, fabricants de babouches ou chaussures indigènes. Les hommes portent des babouches jaunes. La fabrication de Fès a quelque renom en divers pays musulmans et s'exporte dans le nord de l'Afrique, en Égypte et au Sénégal.

88. — *Škâïrîya*, sing. *škâïri*, maroquiniers. Tout d'abord, la maroquinerie indigène consistait essentiellement dans la fabrication de *škâïr*, sing. *škâra*, grandes sacoches portées en bandoulière par tous les Marocains et servant de poche pour l'argent, le couteau, le tabac, le papier et maints petits accessoires que chacun emporte avec soi selon la profession qu'il exerce. L'arrivée des Européens a donné une extension considérable à cette industrie qui s'est également adonnée à la confection de portefeuilles, de sacs à main, de porte-billets, de serviettes en cuir dont les débouchés, considérables, paraissent croître chaque jour.

89. — *Ṭeṛṛâfa*, sing. *ṭeṛṛâf*, savetiers, encore appelés *šrâblîyîne*, sing. *šrâbli*. Les babouches se fatiguent et se détériorent vite. Après usage, elles sont vendues aux enchères, rachetées par les rapetasseurs qui les réparent, en changent la semelle et les remettent en forme.

90. — *Dellâyîne*, sing. *dellâï*, fabricants de seaux (*dlou*), d'outres et de récipients en cuir. L'ancien campement des colonnes expéditionnaires donnait à cette industrie un certain essor. Il fallait même recourir à l'aide des savetiers dans les cas urgents. Mais les troupes actuelles sont munies d'un campement moderne qui a complètement pris la place du précédent. L'industrie n'est plus aujourd'hui représentée que par un seul atelier.

91. — *Ljâïmîya*, sing. *ljâïmi*, fabricants de *ljâm*, pl. *ljûm*, brides de chevaux et de mulets.

92. — *Ṣeṛṛâja*, sing. *ṣeṛṛâj*, fabricants de selles, *ṣṛûj*, (sing. *ṣeṛj*). L'armature, en bois, se compose de morceaux assemblés qu'on recouvre ensuite d'une garniture de peau non tannée. Ces artisans font aussi des bâts de chameaux en palmier nain bourré de paille. Il en est d'autres, qui portent le même nom, et qui confectionnent des selles rouges, de luxe, pour mulets, dites *ṣṛîja*, pl. *ṣṛâïj*.

93. — *Brâdâʿîya*, sing. *brâdʿaï*, fabricants de bâts de mulets, d'ânes et de chevaux de charge. Ces bâts, sorte de coussins épousant la forme du dos des bêtes, sont faits d'étoffe rembourrée de paille.

94. — *Seffâra*, sing. *seffâr*, relieurs. Le nombre de ces artisans était extrêmement réduit au début du Protectorat. Il a cru dans de grandes proportions depuis. Les travaux actuels sont en progrès considérable. Certains sont même des œuvres d'art très recherchées.

Vannerie, sparterie.

95. — *Sellâla*, sing. *sellâl*, vanniers, fabriquent des paniers, (*slel*, sing. *sella*) pour le transport des fruits, légumes, grains, poulets, et pour l'élevage des pigeons. Ils font aussi des barrières et des plafonds en roseaux non refendus, simplement assemblés.

96. — *Ḥṣâïrîya*, sing. *ḥṣâïri*. Les nattes (*ḥṣûr*, sing. *ḥṣîra* et *ḥṣâïr*) sont tissées sur des métiers rudimentaires disposés à même sur le sol. La chaîne est en ficelle de chanvre ou de palmier nain, et la trame en jonc.

97. — *Šṭâṭbîya,* sing. *šṭâṭbi,* fabricants de balais, *šṭâṭeb,* sing. *šeṭṭâba* en palmier nain. Ils confectionnent aussi des couffins en jonc, ainsi que des paniers pour le pressage des olives.

98. — *Mʿallemîne aṣefṭawen,* emballeurs. Font des paniers, *aṣfoṭ,* de toutes formes, en asphodèle, et cousus avec la tige d'une graminée présentant quelque analogie avec le jonc.

Métaux.

La région de Fès est dépourvue de minerais métalliques qui abondent cependant sur d'autres points du Maroc, mais n'y sont pour ainsi dire pas traités.

Fer, cuivre, bronze, étain, plomb, etc., à l'état métallique, sont donc importés, et sous des formes facilement utilisables, ou même d'objets manufacturés.

99. — *Ḥaddâda,* sing. *ḥaddâd,* forgerons. Serrures, socs de charrues, faucilles, verrous, claire-voies, marteaux de portes, fers de chevaux, d'ânes et de mulets, clous en fer de toutes dimensions sont les objets le plus couramment façonnés. La forge est chauffée au charbon; la ventilation est obtenue par des couples de soufflets cylindriques alternativement manœuvrés. — Autrefois, il y avait des *messâra,* sing. *messâs,* rémouleurs. Il n'en existe plus qu'un.

100. — *Ṣemmâra,* sing. *ṣemmâr,* maréchaux-ferrants. Ils donnent aussi quelques soins vétérinaires, tels que la saignée et la cautérisation.

101. — *Nḥâïṣîya,* sing. *nḥâïṣi,* chaudronniers façonnant le cuivre rouge, *nḥâṣ,* pour marmites, seaux, chaudrons, chaudières, etc., qu'ils étament ensuite.

102. — *Ṣeffâṛa,* sing. *ṣeffâṛ,* chaudronniers, dinandiers façonnant le cuivre jaune, *eṣfâṛ.* Théières, cafetières, plateaux, corbeilles, brûle-parfums, samovars, réchauds, braseros sont leurs principaux travaux.

103. — *Qzâdrîya,* sing. *qzâdri,* ferblantiers façonnant des objets en fer blanc (*qazdîr*) : cafetières, théières, lanternes en métal découpé. L'électricité, qui distribue la lumière dans toute la ville pendant toute la nuit, a considérablement réduit l'emploi des lanternes dont on se servait autrefois pour se diriger dans les rues, mais a provoqué la fabrication d'abat-jours et de lampes fort originales qui se répandent à profusion dans la ville.

104. — *Sekkâka*, sing. *sekkâk*, bijoutiers, exclusivement juifs, travaillant à Bab Mellah. Bracelets de pied et de poignet, bagues, etc., sont les objets les plus courants, d'or pour la ville, d'argent pour les négresses et pour les bédouins.

105. — *Mwâgnîya*, sing. *mwâgni*, horlogers se consacrant uniquement à la réparation des montres et pendules, *mwâgene*, sing. *magâna*.

Hygiène.

Quoique continental et africain, le climat de Fès se classe dans les climats tempérés pendant huit mois de l'année. La présence de l'eau et une organisation locale ancienne sont des raisons qui plaident en faveur de sa salubrité. Des mesures sanitaires récemment prises ont accentué ces conditions favorables. La révision des rues, le nettoyage de la ville, des mesures sanitaires d'ordres divers ont encore amélioré cette situation. L'abaissement du niveau de l'oued Fès, en amont de la cité, a supprimé l'existence de marais qui entretenaient la fièvre paludéenne. La fondation de dispensaires a enfin assuré des soins de toute nature.

106. — *Qwâdsîya*, sing. *qwâdsi*, fontainiers travaillant aux conduites d'eau, à leur pose, à leur réparation, à la distribution de l'eau dont l'unité de débit est une canalisation de la largeur d'un doigt.

107. — *Fellâsa*, sing. *fellâs*, ramasseurs d'ordures. Ils jettent, dans des branche d'oueds déterminées, les détritus apportés de la ville. Le courant emporte les poussières et autres ordures inutilisables, mais les matériaux susceptibles d'être recueillis sont mis de côté par eux et constituent leur salaire. Ce sont également eux qui extraient, moyennant rétribution et pour le compte des meuniers, les matières qui obstruent les canalisations distribuant la force motrice dans les moulins.

108. — *Neḍḍâfa*, sing. *neḍḍâf*, balayeurs des rues, plutôt appelés par le vulgaire *šṭaṭbiya*, parce qu'ils balaient avec des balais de palmier nain.

109. — *Zebbâla*, sing. *zebbâl*, âniers chargés du transport des ordures, *zbel*. Ces ordures sont ramassées dans les rues, à la porte des maisons, et chargées sur des ânes qui les emportent aux endroits où se tiennent les *fellâsa*.

110. — *Kennâfa,* sing. *kennâf,* égouttiers. Le système d'égouts de la ville est fort bien compris. Chaque maison possède sa canalisation d'eau potable et ses égouts qui se réunissent dans des collecteurs et finissent à l'oued Fès. Les fâsis sont très fiers de ce privilège. « Nous ne vivons pas comme à Marrakech, disent-ils, dont les habitants vantent parfois telle qualité de leurs maisons dont les fosses peuvent recevoir des ordures pendant trente ou quarante ans sans être vidées! »

111. — *Ḥmâïmîya,* sing. *ḥmâïmi,* tenancier de bain maure. Le bain maure est très couru à Fès. Les hommes y vont le matin, les femmes le soir.

Les *fornâčîya,* sing. *fornâči,* chauffent la chaudière.

Les *ġobbâra,* sing. *ġobbâr,* alimentent la chaufferie de *ġobâr,* combustible consistant en paille mélangée de fumier.

Les *kiyyâsa,* sing. *kiyyâs,* sont les garçons masseurs.

Les *ṭeyyâyeb,* sing. *ṭeyyâba,* jouent le même rôle auprès des femmes.

La *gellâsa* est la concierge, aux heures d'ouverture pour les femmes.

112. — *ʿAšššâba,* sing. *ʿaššâb,* herboristes, marchands de simples, *êšûb,* desquelles on fait des remèdes : thym, filiou, ail, saponaire, graine de coriandre, fenu-grec, graines de thuya, etc.

113. — *Ḥajjâma,* sing. *ḥajjâm,* coiffeurs, coupent ou rasent les cheveux et la barbe, pratiquent la circoncision, la saignée, appliquent les ventouses, servent les plats dans les repas de fête donnés par leurs clients.

114. — *Ngâgef,* sing. *neggâfa,* matrones présidant à toutes les réjouissances familiales. Elles habillent les fiancées, les mariées, les jeunes mères, ornent la chambre nuptiale suivant les rites traditionnels dont elles ont une connaissance parfaite.

115. — *Ḥannâyât,* sing. *ḥannâya,* matrones ornant de dessins de henné, *ḥanna,* les mains et les bras, les pieds des filles et des femmes en certaines circonstances : les filles non nubiles la 27e nuit du ramadan, les jeunes mariées pour le mariage, les femmes en des circonstances heureuses de leur existence.

116. — *Qâblât* ou *qwâbel,* sing. *qâbla,* accoucheuses, procèdent aux accouchements et soignent les mères et les enfants durant les premiers jours qui suivent la naissance. Elles font l'application du henné sur les nouveaux-nés, leur enlèvent les langes au bout de sept jours, leur font la toilette, et leur mettent leurs premiers vêtements. Elles lavent aussi les morts de leur sexe.

117. — *Fermlîya,* sing. *fermli,* infirmiers et infirmières des dispensaires et des hôpitaux. Profession nouvelle.

118. — *Ġeṣṣâla*, sing. *ġeṣṣâl*, laveurs des morts. Après trois lavages dont le dernier se fait parfois à l'eau camphrée, ils revêtent le cadavre d'effets lui appartenant : une chemise, un pantalon, un turban, et ensevelissent le corps tout entier dans un linceul de cotonnade.

119. — *Ḥaffâra*, sing. *ḥaffâr*, fossoyeurs, creusent la tombe, en établissent les parois, et la recouvrent de dalles.

120. — *Ṣaḥḥâfa*, sing. *ṣaḥḥâf*, croquemorts; portent la planche à laver les morts au domicile du défunt, ainsi que la civière qu'ils portent depuis le domicile jusqu'au cimetière. Ce sont encore eux qui, aux mariages des chérifat, portent ces dernières dans des koubbas, du domicile des jeunes mariées à celui de leur époux.

121. — *Ḥaššâra*, sing. *ḥaššâr*, étudiants ou chérifs metteurs en tombe; ils posent le cadavre dans sa dernière demeure, sur le côté droit, la tête tournée vers la Mekke; les liens des pieds et de la tête sont dénoués.

122. — *Fnâdqîya*, sing. *fnâdqi*, tenanciers de fondouks-entrepôts ou de fondouks-hôtelleries. La *dar selʿa* est un entrepôt particulier, un magasin privé.

Divertissements.

Aucune fête ne se donne à Fès sans musique ou sans chant. De nombreuses équipes de chanteurs et de musiciens, hommes et femmes, vivent dans la ville; leur renommée s'étend même parfois très loin au dehors. La musique se transmet par la seule voie de la tradition.

123. — *Alîyîne*, sing. *ali*, musiciens appelés à l'occasion de réjouissances familiales : circoncisions, mariages, octaves, et festins. Une équipe se compose d'un joueur de rebec (auquel se substitue souvent un violoniste), d'un joueur de luth, d'un joueur de tambourin auquel se joint parfois un chanteur.

124. — *Ašiâḫ*, sing. *šîḫ*, chanteurs s'accompagnant de la petite mandoline barbaresque, de la *tʿarîja*, quelquefois du violon.

125. — *Ḥaḍḍârâṭ*, sing. *ḥaḍḍâra*, chanteuses s'accompagnant de tambourins. Chants en l'honneur d'Allah et des saints.

126. — *Šîḫât*, sing. *šîḫa*, chanteuses s'accompagnant de tambourins. Les šîḫât exécutent aussi des danses.

Prosper Ricard.

Airs populaires recueillis à Fès

(Nouvelle série : *Airs profanes.*)

Dans une première série (1), j'ai donné la musique de quelques chants religieux populaires : les uns répandus dans l'ensemble de la communauté musulmane, d'autres appartenant plus particulièrement à la liturgie de certaines confréries.

Le hasard des recherches m'a conduit vers un autre cycle : les airs profanes, et surtout les chants de l'enfance. La présente collection comprend des berceuses, très brèves en général et destinées à procurer efficacement le sommeil par une continuité rythmique de pendule; mais on y trouve aussi d'autres morceaux qui racontent la vie de l'enfant, ses études ou ses joyeux ébats. Le cycle complet de la chanson profane pourra sans doute se subdiviser en de nombreux genres qui engloberont les divers aspects de la vie familiale et sociale marocaine.

Mais dès à présent, l'important au point de vue musical est de rechercher les liens qui apparentent le chant populaire à la musique classique et en quelque sorte officielle des *noubas;* puis, hors de la musique pure, d'apporter peut-être une contribution utile à la compréhension des textes poétiques d'arabe vulgaire, par une interprétation plausible de certains phénomènes assez bizarres de phonétique.

I

En ce qui concerne les formes musicales, on discerne une double influence : celle de deux genres de vie qui se juxtaposent, le nomadisme et le sédentarisme; de deux civilisations, rurale et citadine; je dirai presque : de deux états d'esprit, tendance *makhzen* et mentalité *siba.* On observe en effet, très nettement deux phases de l'éducation de l'oreille : 1° *la phase rythmique,* qui assujettit le primitif, l'être inculte, toujours aux prises avec la nature, à ses nécessités périodiques, à ses alternances de toutes sortes, des saisons, des jours et des nuits, des travaux, des migrations; 2° *la phase mélodique,* qui est l'apanage du civilisé, du raffiné, de l'homme accroupi au milieu des coussins, bercé au murmure indistinct de l'eau s'écoulant dans les vasques, insensiblement comme s'écoule pour lui le temps, aux instants fondus dans la pénombre et la tiédeur toujours égale des patios.

Chez le primitif prédominent les instruments bruyants, de *batterie* sur-

(1) *Hespéris,* année 1923, 2e trimestre.

tout : les « tbel » énormes à percussion brutale, qui secouent les manifestations de plein air, les fêtes saisonnières, les *moussems* grouillants, où l'on compte quarante batteurs de caisse pour six musettes.

C'est dans l'intimité, au son des plus doux instruments, que le citadin comprend et goûte la musique. Le violon lui-même est trop puissant, il lui préfère l'alto qu'on accorde souvent un ton plus bas pour estomper la sonorité; et la mélodie retourne alors au bourdonnement des *rebab* et aux confidences du *'oûd;* quant au tambour de basque, le dernier survivant de la batterie, il va parfois jusqu'à se dévêtir de sa peau, afin de ne plus émettre qu'un discret cliquetis de cymbalettes.

Dans l'amalgame de ces deux tendances si fortement accusées au Maroc, — rythme d'une part, mélodie d'autre part — il est des dosages gradués : il semble que le campagnard, venu à la Médina avec son parler rude et son « frapper » assourdissant, soit peu à peu gagné par la délicatesse du beau langage et le caprice fleuri des préludes andalous.

En nous révélant ce curieux dualisme de l'âme musicale maghribine, l'analyse des chansons populaires va nous permettre aussi d'assister au processus de création d'une œuvre mélodique collective : un premier auteur improvise pour ses besoins sentimentaux quelques vers qu'il récite à haute voix; un second les reprend, y ajoute parfois, mais les scande mieux et leur trouve une mesure; peu à peu, par enchaînements successifs, le texte s'étend, la récitation se colore, et devient mélopée; et, passant un jour chez quelque chanteur habile en vocalises, la mélopée amplifie ses inflexions et se métamorphose enfin en une mélodie harmonieusement drapée, qui semble s'être attachée à voiler pudiquement la nudité outrageante du rythme.

II

Avant d'étudier la poésie elle-même, l'examen d'un morceau de prose chantée peut dès à présent nous faire entrevoir en quoi la musique peut aider à l'intelligence de la versification populaire.

Si on analyse la psalmodie de la *Fatiha* du Qoran, on y reconnaît une sorte de leit-motiv rythmo-mélodique qui encadre les mots ou groupes de mots de manière à faire ressortir leur accentuation. On y distingue :

1° un temps fort, *thétique*, qui se rencontre toujours sur la tonique du mode (ici le mezmoum), le *la*, et coïncide avec la syllabe pénultième; signe distinctif : une flèche, pointe en bas.

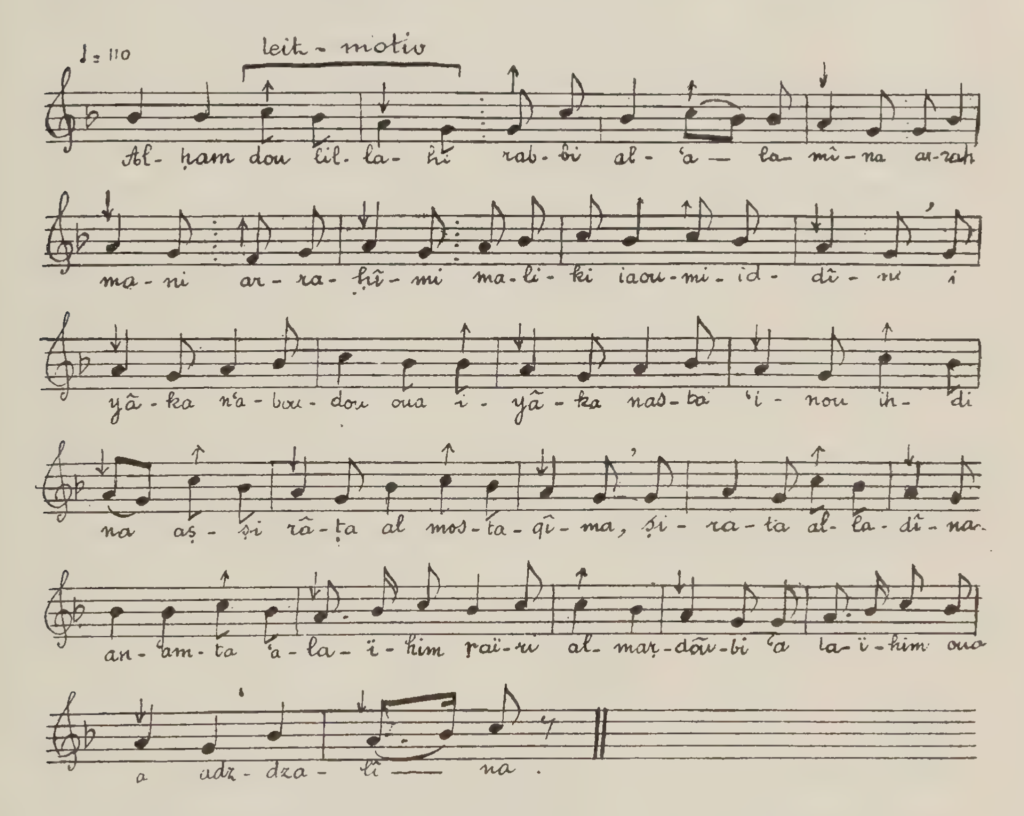
2° une terminaison féminine qui suit immédiatement ce temps fort, celui-ci jouant le rôle d'une « appogiature » devant une syllabe muette.

3° un temps relativement fort, de nature *anacrousique*, qui se trouve à quelque distance de la tonique, soit une tierce au-dessus, soit le même intervalle, en dessous.

Cet accent coïncide assez souvent avec la syllabe initiale du mot et sert à l'anacrouse de point d'appui pour s'élancer sur la syllabe thétique; signe distinctif : une flèche, pointe en haut.

4° des notes de passage, sur lesquelles se distribuent les syllabes neutres.

Quant à la mesure, elle se plie servilement aux irrégularités rythmiques de la prose, de sorte que ce plain-chant n'est qu'une déclamation à peine amplifiée, et vraisemblablement calquée sur le ton ordinaire de la parole, avec une expression véhémente toutefois.



Cela tend à démontrer qu'il ne faut pas chercher l'accentuation de l'arabe dans la poésie classique qui, elle, ne tient aucun compte des mots et subordonne la déclamation au *mètre*, sans égard pour le sens, permettant parfois qu'un mot soit coupé en deux par la césure ou par la période rythmique.

Or la poésie populaire a précisément réagi de tout temps sur cette tyrannie de la métrique littéraire. Il est vrai qu'elle ne l'a pas toujours fait d'une manière élégante, et c'est souvent au prix d'illusions impossibles à transcrire qu'elle s'est efforcée d'être à la fois logique et cadencée. Tous les systèmes de transcription se sont heurtés à ces difficultés. Déjà G. Son-

neck (1) en avait fait la remarque, prétendant qu'il n'est pas de système parfait praticable : Les non-initiés, disait-il en substance, n'y comprennent rien, et les initiés n'en ont pas besoin lorsqu'ils ont *entendu*. Mais la notation musicale peut permettre d'*entendre* le rythme et l'accent. Par là, elle pourra venir en aide à la transcription et même la simplifier, car la langue des sons est universelle.

La notation musicale peut aussi collaborer, comme on va le voir, à la critique et à l'établissement d'un texte; elle peut permettre de choisir entre plusieurs versions, et servir à éliminer les passages incorrects, ou ajoutés de leur crû par des informateurs peu consciencieux.

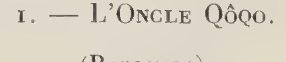
L'un d'eux m'ayant dicté l'Invocation à Sidi-bel-ʿAbbâs pour la délivrance des femmes en couches, j'ai remarqué qu'il omettait un vers qui est mentionné dans la version donnée par M. L. Brunot dans ses « Textes en arabe du dialecte de Rabat ».

— « Pourquoi, lui ai-je demandé, ne dis-tu pas :

'Aṭeiha -l- khlaṣ
(Donne-lui la délivrance)?

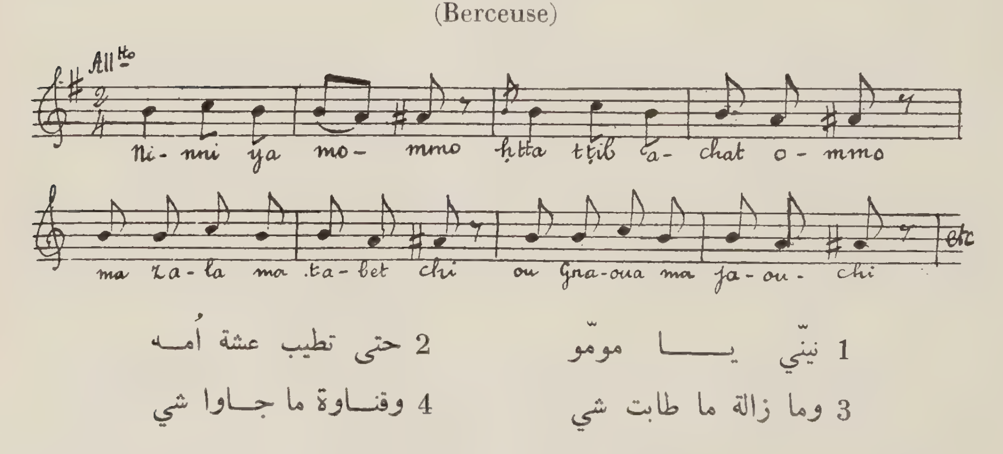
— Dieu seul peut l'accorder, et non un simple ministre de Dieu ».

A cette raison théologique plus ou moins rigoureuse — puisqu'elle n'a point d'effet à Rabat — s'en ajoute une autre de logique musicale. Ce vers ajouté au morceau en fait une phrase de cinq mesures, dissymétrique et boîteuse. Sans lui, elle s'équilibre parfaitement, elle est carrée, et répond aux habitudes de régularité rythmique et périodique de la musique arabe.



1. — L'Oncle Qôqo.

(Berceuse)



(1) G. Sonneck, *Chants arabes du Maghreb* (Guilmoto, 1904).

5 ويجي عمّي قـوقـو
6 يعبيك على عنقــه
7 ويمشي من دار لــدار
8 حتى حــانوت العطار
9 يعطيك خنشة دسكار
10 وزلافـــة دالعكار

1. — Nini, ô Bébé
2. — Afin que cuise le dîner de sa mère
3. — Qui n'est pas encore cuit
4. — Et les Gnaoua ne sont pas venus.
5. — Mais viendra mon oncle Qôqô (1)
6. — Qui t'emportera sur son cou
7. — Et ira de maison en maison,
8. — Jusqu'à la boutique de l'épicier.
9. — Il te donnera un sac de sucre
10. — Et un bol de fard.

Cette berceuse n'est pas proprement chantée elle est un type de chanson uniquement rythmée. Malgré l'inégalité des vers, elle est exactement cadencée à deux temps, grâce à des élisions tout à fait arbitraires. Ainsi, le vers n° 6 se scande ainsi :

i — ʿab — bik — ʿa — la — ʿan — qou;

et le n° 9 :

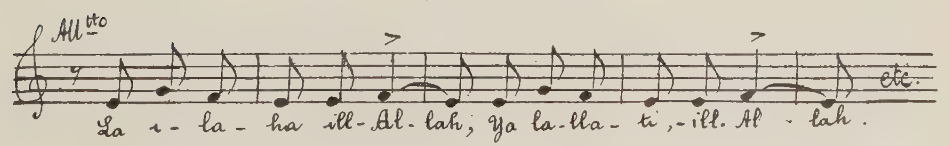
iʿa — tik — khancha — das — sok — kar.

Dans le premier exemple les lettres *i — ʿa* comptent pour deux pieds, dans le second, elles se prononcent en une seule émission de voix.

La notation des intervalles est ici tout approximative; mais elle s'efforce de reproduire les inflexions à peine sensibles de la mélopée, qui rappelle certains chants sahariens soutenus par la longue flûte oblique de roseau.

2. — Ya Lallati.

(Berceuse)



لا اله الا الله يا لالتي الا الله
يا خالتي الا الله يا عمّتي الا الله

(1) Le coq.

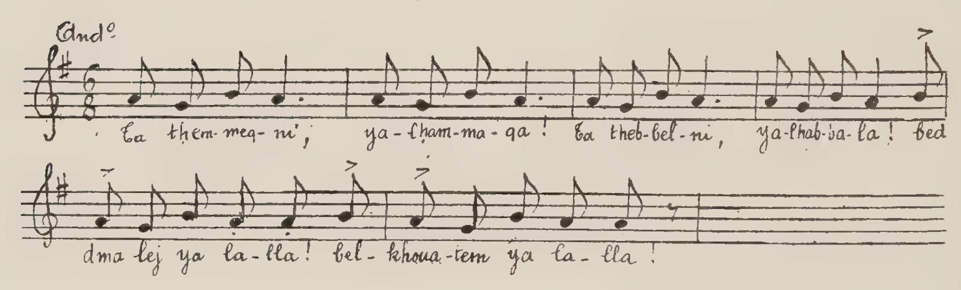
Il n'est d'autre Dieu que Dieu.
ô ma petite dame! — que Dieu.
ô ma tante maternelle! — que Dieu.
ô ma tante paternelle! — que Dieu.

(On passe ainsi en revue toute la famille.)

Comme le précédent, cet air est surtout rythmique. On y reconnaît cependant déjà une certaine différenciation mélodique issue de la psalmodie religieuse qui lui a servi de prétexte, et l'on peut même se prononcer pour un mode, le *mezmoum*, le 3e ton du plain-chant, le phrygien des Grecs, dans lequel se chante le cantique d'intercession à Moḥammed (1).

3. — Tu me rends folle.


(Berceuse)



تا تحمّقني يا الحمّاقة　　تا تهبلني يا الهبّالة
بالدّمالج يالالّة　　بالخواتم يا لالّة

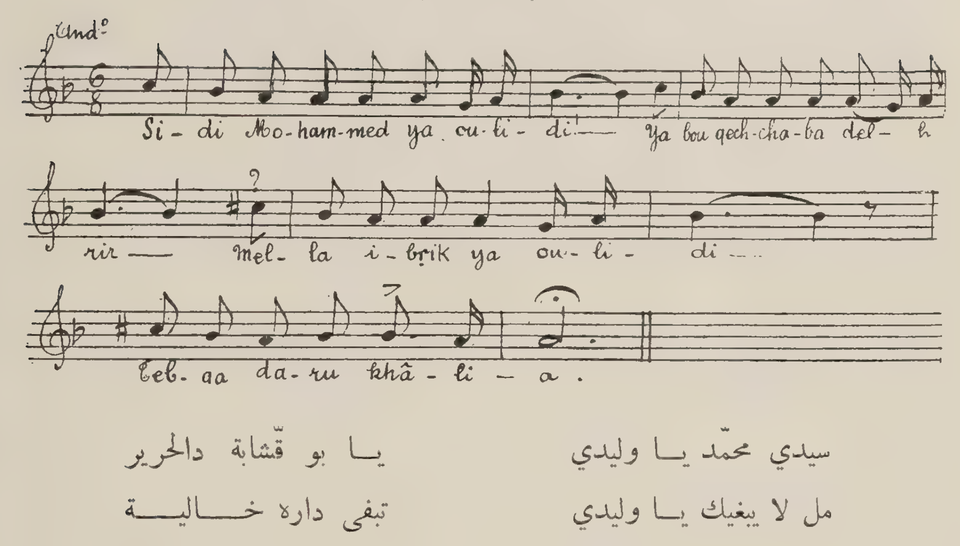
Tu me rends folle　　ô faiseuse de folie
Tu me rends sotte　　ô faiseuse de sottise
Par les bracelets, ô petite dame!
Par les bagues,　ô petite dame!

Déjà assez mélodique, cet air prend un véritable rythme de berceuse à six-huit que nous n'avions pas encore rencontré. Les berceuses précédentes ont une cadence rapide et mouvementée, comme si elles visaient à produire une sorte de vertige anesthétique. Le mode est l'*ʿIrâq* dont la tonique a pour base le 2e degré de notre gamme majeure.

(1) *Hespéris*, 2e trimestre 1923, page 276.

4. — L'Enfant au manteau de soie.

(Berceuse)



سيدي محمّد يـا وليدي يـا بو قشّابة دالحرير

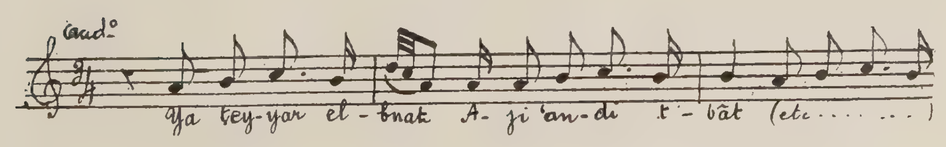
مل لا يبغيك يـا وليدي تبقى داره خـالـيـة

Sidi Moḥammed, ô mon fils!
Au manteau de soie
Celui qui ne t'aime pas, ô mon fils!
Sa maison restera vide.

Cette berceuse mélancolique se ressent nettement de l'ambiance andalouse. On y devine une altération chromatique qui la rangerait dans le mode *Sbihân*, qu'on reconnaît dans le thème funèbre de Carmen, avec l'intervalle de se onde augmentée (*si bémol-do dièze*) dont les compositeurs abusèrent tant après Bizet.

5. — Le voleur de filles.

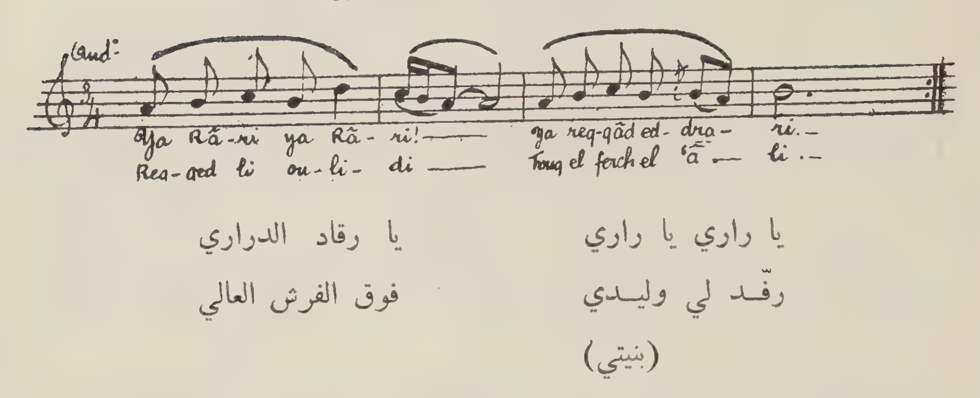
(Berceuse)



يـا طيّار البنـات اجي عندي تبات

ô voleur de filles!
Viens passer la nuit chez moi.

6. — Rari l'endormeur.



يا راري يا راري	يا رقاد الدراري
رقّـد لي وليـدي	فوق الفرش العالي
(بنيتي)	

O Râri! ô Râri!	O Endormeur des enfants!
Endors-moi mon fils	Sur le lit élevé
(ma fille)	

Il convient de rapprocher le « Voleur de filles » de « Râri l'Endormeur » — non seulement parce qu'ils rappellent notre « Croquemitaine » et notre « Marchand de sable » — mais surtout parce qu'ils montrent deux formes diversement évoluées de la même mélodie : la première est restée rythmique, la seconde est uniquement chantante et a presque étouffé sous elle toute cadence. Elles présentent néanmoins toutes deux le cachet andalou. Il suffit d'entendre l'appogiature de la deuxième mesure pour le reconnaître. Au surplus, voici un mode très expressif, le « *Seïka* », qu'on peut définir au point de vue européen, comme un mode mineur se stabilisant sur le second degré. La terminaison en prend une attitude d'attente un peu anxieuse, qui est d'un charmant effet.

7. — Sidi 'andu kull kheir.



سيدي عنده كل خير	ورحمتـه مـوجودة
احضر يا من لا تغيب	مـا خفاتك خافية

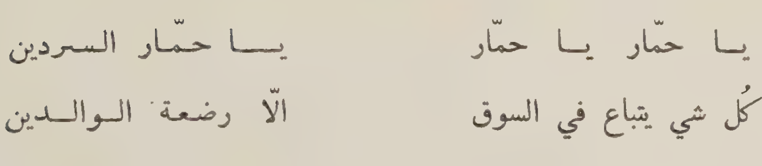
Mon Seigneur possède tous les biens
Et sa miséricorde est réelle
Manifeste ta présence, ô toi qui ne disparais jamais.
Tu es caché sans être absent.

8. — La vie d'une mère.

نيّني يا وليدي   نيّني بنينيّتك
برضى الله غطيتك   وبيدي عريتك
وبزولتي رضعتك   وعلى دراعي كبّرتك
وبفلوسي وكلتك   وكبرتي وزوجتك
ومُتّ   وخليتك

Ninni, ô mon fils!
Ninni, avec ton petit sommeil,
De la bonté de Dieu je t'ai recouvert,
De ma main je t'ai dévêtu.
Par mon sein, je t'ai allaité;
Sur mon bras, je t'ai fait grandir;
Par mon argent, je t'ai nourri;
Tu as grandi et je t'ai marié;
Je suis morte et je t'ai laissé.

9. — L'amour des parents.



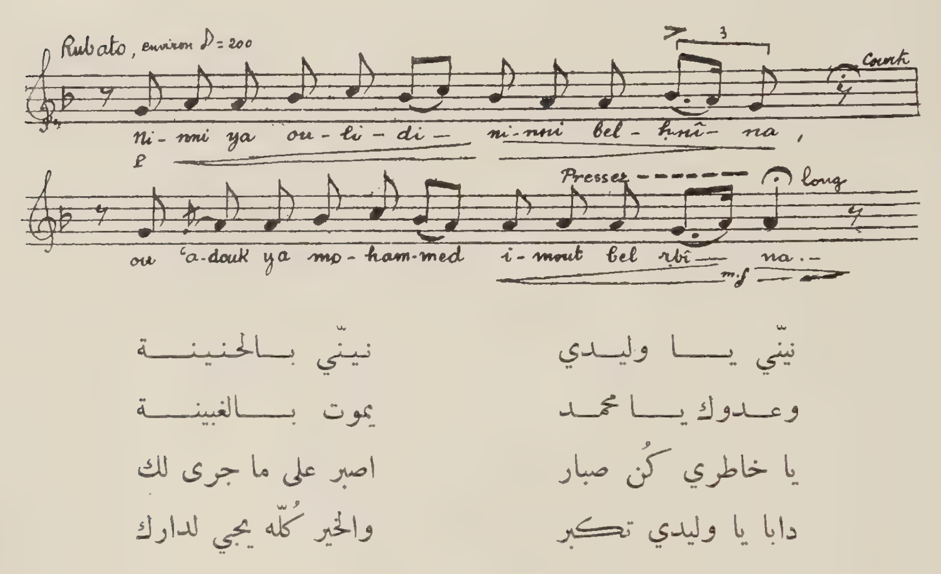
ô ânier! ô ânier!   ô ânier des sardines!
Tout se vend au marché,   Sauf l'amour des parents.

Ces trois chansons proviennent du même informateur. Elles devraient, semble-t-il, revêtir un ornement mélodique moins appuyé de dactyles et de spondées, car tel qu'il est, cet air entraînerait fort bien des rondes enfantines. Quant à la poésie, elle serait certainement mieux accompagnée par la

mélodie de « Ya Râri ». Il faudrait donc admettre que certaines formules de chant deviennent un peu la propriété de telle famille, telle maison, où une même nourrice négresse élève successivement tous les enfants en les berçant des mêmes airs. Le mode conclut sur la sus-tonique de notre majeur, c'est l'*'Irâq* : la même expression d'attente s'en dégage, comme dans toutes les berceuses passées en revue jusqu'ici.



10. — Le bébé au henné.



Ninni, ô mon fils! Ninni au petit henné,
Ton ennemi, ô Moḥammed ! mourra de chagrin.
O mon amour! Sois patient. Supporte ce qui t'arrive.
Bientôt, ô mon fils! tu grandiras. Et tout le bien-être viendra en ta maison.

En ce qui concerne ce petit cycle de berceuses cette dernière est l'aboutissant d'une évolution mélodique et psychologique. Ici la mesure a complètement disparu. On croirait entendre une pure improvisation.

La menue cantilène est à peine balancée symétriquement sur deux cadences, l'une à la sous-tonique — qui n'est pas ici une sensible — l'autre à la tonique du mode *mezmoum*, avec un point d'orgue suspensif, dont l'expression d'attente et de patience est encore plus profonde. Il faut avouer ici que le sens des paroles est très heureusement commenté par la mélodie, à l'inverse des trois chants précédents.

A signaler que cette berceuse m'a été dictée par une chanteuse de profession — non une cheikha — mais une *haḍḍara*. Le rôle des haḍḍarat est

assez effacé aujourd'hui. Il conviendra — soit dit en passant — de sauver sans retard de l'oubli leur intéressant répertoire, qui tout en s'inspirant de la mélodie andalouse, possède des accents particulièrement graves et pathétiques.

II. — Premier cortège enfantin.



1. — Emmenons-le, emmenons-le!
O joie de sa mère et de son père!
Où le placerons-nous?
Dans le giron de sa mère et de son père.

2. — O bénédiction du Prophète! Instruis ce jeune homme.

3. — O bénédiction de l'Envoyé! Instruis cet homme.

Voilà ce que chantent les camarades du petit écolier qui vient d'apprendre et de retenir par cœur les deux premières sourates du Qoran. Ce chant anime le cortège que fait la classe à l'enfant studieux depuis la salle du *msid* jusqu'à la maison paternelle. Les paroles présentent une forme dialectale curieuse : *jâïbouh,* جايبوه; mise ici pour : *jâïn bih,* جاين به quant à la musique, d'allure bien enfantine, elle a beaucoup d'élan grâce à la persistance du rythme anacrousique. Le mode est la *maïa,* notre majeur.



12. — SECOND CORTÈGE ENFANTIN.



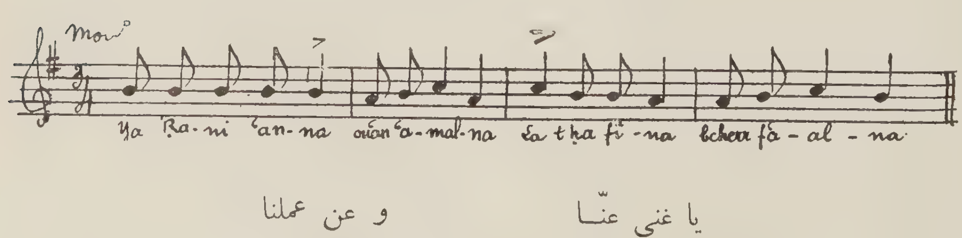
حبيبنا حبيبنا	مولاى محمد
النصر من الله	والفتح من الله
يا من قلبه حاجة خير	تقضيها له يا الله

Notre ami, notre ami, Moulay Moḥammed !
Le secours vient de Dieu, la victoire vient de Dieu.
Celui dont le cœur désire le bien, exauce-le, ô Dieu!

Voilà pour célébrer la conquête totale des cent-quatorze chapitres du Qoran. Les deux premiers vers sont écrits en langue classique, le troisième en arabe dialectal.

La mélodie, toujours très rythmée, commence en mode maïa, pour finir en mezmoum. C'est la première fois que nous constatons un changement de mode dans un air populaire.

13. — POUR DEMANDER LA PLUIE.

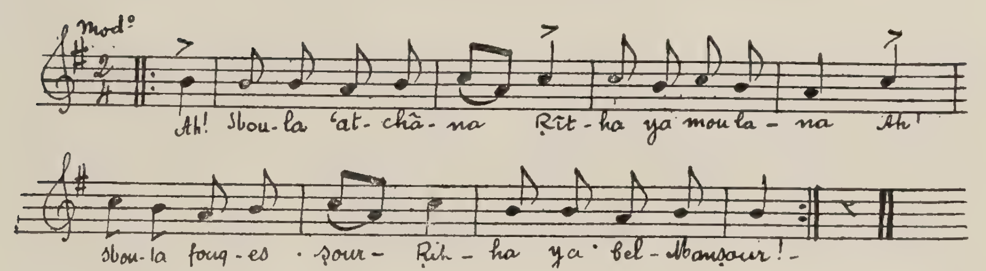


يا غني عنّا	و عن عملنا
لا تحافينا	بشرّ فعلنا

O Riche! qui t'es détourné de nous
Et de nos œuvres,
Ne nous fais point expier
Le mal de nos actions.



14. — Pour l'épi altéré.



اسبولة عطشانة غيثها يا مولانا

اسبولة فوق الصور غيثها يا بن منصور

اسبولة في الكسكاس غيثها يا بل العباس

غيث غيث الزاوية تصبح الدنيا راوية

Ah! épi altéré, arrose-le, ô notre Maître!
Ah! épi sur le rempart, arrose-le, ô Ben Manṣoûr!
Ah! épi dans le keskas, arrose-le, ô Bel ʿAbbâs!
Arrose, arrose la zaouya, qu'au matin le monde soit désaltéré!

15. — Pour favoriser l'accouchement.



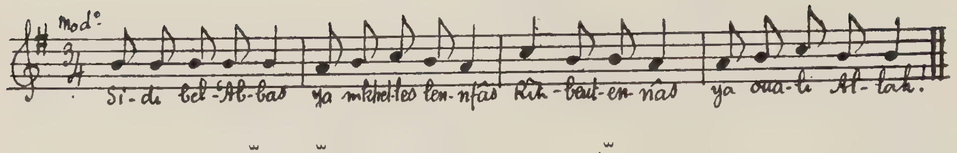
ضرب بجناحك يا ملك الله

غيث النفيسة يا رسول الله

Bats des ailes, ô ange de Dieu!
Secours l'accouchée, ô envoyé de Dieu!

16. — Invocation a Sidi bel ʿAbbas.

(même objet)

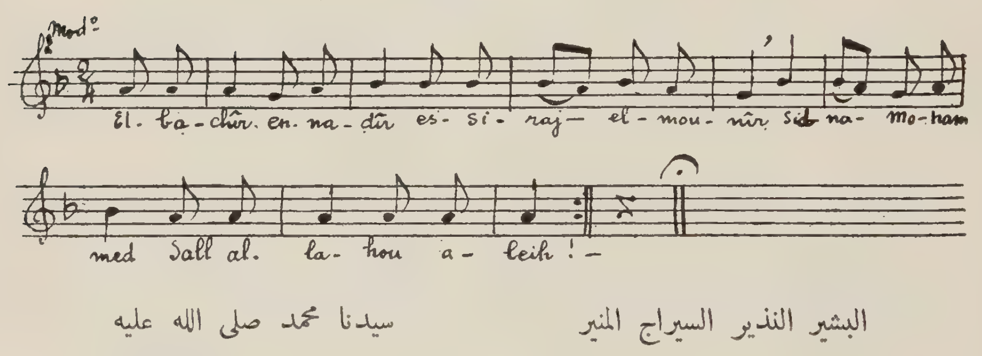


سيدي بل العبّاس يـا مخلّص للنّفاس

غيث بنت النّاس يـــا والي اللـــه

Sidi bel ʿAbbâs, qui délivres les accouchées,
Secours la fille bien née, ô saint de Dieu!

17. — Cortège funèbre (1).



البشير النذير السيراج المنير سيدنا محمد صلى الله عليه

Le Messager, l'Avertisseur, le flambeau resplendissant,
Notre-Seigneur Moḥammed, que Dieu bénisse!

Sans être à proprement parler des cantiques, les mélodies qui précèdent confinent à l'incantation magique ou au plain-chant. D'ailleurs, ils ont un air de famille très marqué. Ce ne sont à vrai dire que les mêmes broderies sur la tonique du *mezmoum*, adaptées aux nécessités rythmiques des divers mètres poétiques.

A. Chottin.

Fès, février 1924.

(1) Donné par Sonneck (ouvrage cité) sous le titre : Chanson pour célébrer la naissance d'un garçon.

Bibliographie

L. Poinssot et R. Lantier. *Un sanctuaire de Tanit à Carthage* (extrait de la *Revue de l'Histoire des Religions*). Paris, Éd. E. Leroux, 1923, in-8, 38 p., 5 plans et 6 fig.

Cet important article donne le résultat des fouilles effectuées, en 1922, sur l'emplacement d'un sanctuaire découvert à Carthage, à peu de distance du port rectangulaire (port de commerce). Le grand intérêt de cette découverte vient de ce que, pour la première fois, on se trouve devant un sanctuaire de la Carthage punique qui n'ait pas été bouleversé par la suite : ex-votos et offrandes sont encore en place. Ces offrandes y furent déposées pendant plusieurs siècles. Comme on était en pleine ville, le temple pouvait difficilement s'agrandir et, à plusieurs reprises, l'aire réservée à ces témoignages de la piété des fidèles se trouva entièrement remplie. Plutôt que de faire place nette en jetant au rebut les ex-votos des époques passées, on préféra chaque fois construire un sol nouveau au-dessus de l'aire comblée. Nous retrouvons ainsi quatre étages superposés.

Ces offrandes sont du type classique. Quelle que soit leur date, elles se composent chacune d'une stèle, au pied de laquelle est enterrée une poterie. Mais, d'un étage à l'autre, l'aspect des stèles subit quelques modifications ; les auteurs les étudient minutieusement. Il en est de même pour les poteries ; et là encore la céramique fournit, par comparaison avec les pièces déjà connues, un élément précieux de datation. En s'appuyant sur ces données, MM. Poinssot et Lantier établissent, avec toute vraisemblance, que le sanctuaire fut vénéré sans interruption du VIe au IIe siècle avant notre ère.

Les objets déposés en offrande sont peu nombreux ; mais les ossements, restes de sacrifices, retrouvés dans les poteries, ont une signification plus nette et plus tragique : ce sont presque tous des ossements calcinés de petits enfants, depuis des nouveau-nés, jusqu'à des enfants de deux ans et demi ou trois ans. Nous sommes là dans un sanctuaire où s'accomplissait le sacrifice du premier-né : non pas ces sacrifices humains que Carthage, comme d'autres nations antiques, pratiquait exceptionnellement aux heures graves ; ici l'offrande révoltante se fait méthodiquement, et se poursuit pendant des siècles jusqu'à la chute de la cité. Nous connaissions l'existence de ces sacrifices ; nous n'en avions pourtant pas encore une confirmation aussi précise chez les Phéniciens d'Afrique.

Cette découverte contribue à éclairer d'un jour sinistre la religion de la vieille Carthage.

Henri Basset.

L. Gentil. — *A travers l'Anti-Atlas et les déserts du Draa.* — (*L'Afrique Française*, mars 1924).

A la suite du voyage dont nous avons rendu compte ici même (1), M. Gentil a poursuivi, en septembre 1923, ses explorations dans l'Extrême-Sud Marocain, qui l'ont conduit à travers l'Anti-Atlas jusqu'aux oasis du Bani et lui ont permis de réussir enfin l'ascension du Siroua. Après une rapide excursion dans la plaine de Tiznit, l'itinéraire de la mission a été le suivant : une première traversée de l'Anti-Atlas a été effectuée entre Taroudant et les oasis de Tatta par le Tizi Oudad, Ir'erm et la plaine de Tagmout ; longeant le Djebel Bani, M. Gentil parcourut les oasis de Tatta, d'Aqqa et de Tissint, si merveilleusement décrites par de Foucauld ; c'est en partant de Tissint qu'il traversa une deuxième fois l'Anti-Atlas par le Tizin Iznagen pour arriver enfin au pic culminant de Siroua. Après un émouvant hommage rendu aux premiers explorateurs de ces lointaines régions : Rhohlfs, Lenz, Camille Douls et surtout l'admirable de Foucauld, le savant géologue nous apporte sur les problèmes géographiques et géologiques des régions situées au Sud du Haut-Atlas des lumières tellement vives qu'il nous est possible d'entrevoir une sorte de synthèse géographique du Sud Marocain. Pour plus de clarté, nous grouperons les observations de M. Gentil, sous quatre chefs principaux : la plaine de Tiznit, l'Anti-Atlas, le Djebel Bani et ses oasis, le Siroua.

A) *La plaine de Tiznit.* — D'Agadir à Tiznit s'étend une grande plaine sablonneuse, formée par érosion aux dépens des premiers contreforts de l'Anti-Atlas, constitués par des terrains primaires. On trouve, à la sortie d'Agadir des alluvions anciennes avec lits de cailloux roulés ; il semble que l'oued Sous ait d'abord buté contre les contreforts de l'Atlas pour émigrer ensuite progressivement vers le Sud. La côte est bordée par des grès pliocènes ou quaternaires et une dune fixée recouvre cette plage soulevée récente. Malgré un niveau d'eau atteint par des puits de 15 à 20 mètres, la région a un aspect de grande désolation, due à la trop grande perméabilité du sol pour de faibles précipitations.

B) *L'Anti-Atlas.* — L'Anti-Atlas est entièrement formé de terrains primaires. La bordure crétacée, figurée jusqu'à présent sur les cartes de M. Gentil n'existe donc pas. Suivant l'axe de la chaîne affleurent les schistes et les quartzites siluriens qui forment les reliefs et un noyau granitique qui s'enfonce sous le Haut-Atlas. Sur les deux versants, cette zone axiale, est bordée d'un puissant ensemble dévonien, formé de grès et de calcaires, alternant avec des argiles schisteuses. Au point de vue technique, l'Anti-Atlas paraît avoir été soumis à trois phases de plissement ; ce sont les plissements tertiaires qui ont

(1) *Hespéris*, 4e trim. 1923, p. 533.

donné à l'Anti-Atlas sa direction S. W. N. E. parallèle à celle du Haut-Atlas ; le complexe dévonien fut affecté par les plissements hercyniens orientés suivant la méridienne ; enfin la présence, au début de la série dévonienne d'un conglomérat de base, recouvrant le noyau cristallin et les terrains plus anciens, témoigne de l'existence d'une chaîne calédonienne. Cette histoire géologique permet d'entrevoir l'évolution du relief et de comprendre quelques-uns des aspects les plus frappants de l'Anti-Atlas. M. Gentil a observé une pénéplaine typique aux altitudes de 1.600 à 1.800 mètres, en continuité avec le socle ancien du Siroua. C'est cette pénéplaine, inclinée vers le Draa et vers la mer, qui donne à l'Anti-Atlas, notamment dans la région d'Ir'erm et du Tisi à Iznagen son aspect de plateau dénudé, surmonté çà et là de pitons rocheux. Le plissement tertiaire, d'allure très lâche et de type sans doute jurassien, et le relèvement consécutif de la pénéplaine ont déterminé l'orientation des reliefs et des dépressions synclinales, en même temps qu'une évolution et un rajeunissement du relief. Ce dernier fait est sensible dans le creusement de dépressions anticlinales comme celle de Tafraout et dans le creusement de gorges récentes comme celles de l'oued Tatta et de l'oued Anissi, affluents du Draa, qui entament fortement la pénéplaine ancienne. La reconnaissance de M. Gentil nous apporte également sur la flore de l'Anti-Atlas des renseignements nouveaux. Sur le versant Nord, l'arganier, souvent associé à l'euphorbe cactoïde, atteint la limite de 1.200 m. Plus haut, le Jujubier, l'Alfa composent la flore clairsemée de ces régions désertiques. Un fait curieux c'est la réapparition de l'arganier, sur le versant Sud, dans la haute vallée de l'Oued Tatta, entre Tanegmout et Tagmout. Plus au Sud commence la flore proprement saharienne : palmiers dans les oasis, alfa, rtem et gommiers sur les versants.

C) *Le Djebel Bani et ses oasis.* — C'est de Foucauld, qui séjourna à Tissint et à Tatta, qui appela, peut-on dire, le Djebel Bani à l'existence géographique. En réalité, Le Bani n'est qu'un accident, une transformation par l'érosion de l'Anti-Atlas. Les terrains primaires se poursuivent sans interruption jusqu'au Draa. Ce n'est que sur la rive gauche du Draa que commence le plateau saharien, avec sa couverture tabulaire de terrains secondaires ou tertiaires. Le Bani avec son profil typique « en lame de couteau » s'explique par la mise en relief de roches dures au-dessus de dépressions creusées suivant le sens longitudinal des couches, dans des argiles facilement déblayées. C'est dans ces conditions que s'est produit l'évolution du réseau hydrographique ; les dépressions, comme la plaine de Feïja semblent avoir été occupées d'abord par des lacs allongés dans le sens des plis. Ces lacs se sont vidés dans le Draa, et la barrière du Bani a été sciée par des gorges étroites, les « foums » (Foum Tattas, Foum Tissint) qui sont de véritables *cluses*. De tels phénomènes, d'ailleurs classiques,

témoignent de la grande activité récente de l'oued Draa et font contraste avec le cycle aride actuel. Si le Bani n'est qu'un curieux accident physique, il garde une importance polique ; le Foum Tissint a été jadis fertile ; c'est ici que finit le monde berbère. De plus le Bani jalonne une ligne importante d'oasis, dont le site et l'aspect avaient enchanté de Foucauld. Il faut dire que la décadence menace ce pauvre pays ; la région se vide, de nombreux ksours, florissants quand de Foucauld les vit, sont maintenant ruinés et abandonnés ; les Juifs ont presque tous disparu ; la faim et la misère physiologique semblent ici personnages familiers.

D) *Le Siroua.* — C'est par le versant Sud que l'explorateur a réalisé l'ascension du Siroua. Le socle du volcan est formé de calcaires dévoniens, ici faiblement plissés ; à certains moments, apparaissent des granites. L'altitude du volcan est estimée par M. Gentil à 3.330 mètres. Le sommet est formé par un piton qui semble être une aiguille d'extrusion. Le Siroua est fortement entamé sur son flanc est : autre témoignage de la puissance d'érosion des affluents du Draa. La flore du Siroua est une flore subalpine et alpine analogue à celle du Haut-Atlas ; mais il faut noter que cette flore est entourée d'une ceinture désertique.

Albert Charton.

M. Feghali et A. Cuny. — *Du genre grammatical en sémitique.* — Paris, Geuthner, 1924, 101 p.

Premier point : le sémitique aurait eu un genre animé et un genre inanimé : à l'intérieur du genre animé, un masculin et un féminin ; le genre inanimé aurait disparu à une époque préhistorique au profit du féminin. Deuxième point : le genre aurait été exprimé en premier lieu dans le pronom et aurait gagné successivement l'aoriste, le parfait et le nom. Tels sont les éléments essentiels de la théorie exposée par MM. Feghali et Cuny dans leur intéressant travail.

Ce travail est celui de linguistes aux vues larges, qui n'hésitent pas à passer de l'indo-européen au sémitique et du sémitique au chamitique. Toute la première partie s'inspire des résultats acquis en indo-européen. Le parallélisme en est vigoureusement souligné, et la bibliographie rappelle les articles de M. Meillet sur la question. Néanmoins le genre inanimé en sémitique est du domaine de l'hypothèse : il suppose comme nécessaire une distinction animé-inanimé qui témoigne d'un certain progrès de la pensée humaine et qui peut n'être jamais suffisamment précise chez certaines populations pour que la langue la traduise : aussi est-il préférable de n'en admettre l'existence que si elle est formellement attestée. Quant au « neutre » berbère, appellation provisoire de certains éléments grammaticaux mal connus, il semble difficile de l'identifier au neutre, ancien inanimé, de l'indo-européen. En somme les auteurs ont peut-être trop vu le problème sémitique à travers l'indo-européen.

Une comparaison de groupe à groupe est aussi à la base de la seconde conception. C'est beaucoup parce que

le genre est attesté en vieil égyptien (p. 23) dans le pronom, que celui-ci apparaît aux auteurs, pour le sémitique, comme la catégorie morphologique originelle du genre. Pourtant pas plus qu'ailleurs, il n'y est absolu : il est un fait capital : c'est le peu d'aptitude du pronom de la première personne singulier et pluriel, isolé et suffixe à en recevoir la caractéristique. En réalité l'expression du genre nous apparaît essentiellement intermittente, présente dans de nombreuses catégories grammaticales, mais toujours ou presque, incomplètement. Il en est ainsi dans bien des groupes linguistiques : sémitique, berbère, indo-européen ; dans ce dernier groupe le problème prend une forme particulière : tandis qu'en sémitique et en berbère genre et personne semblent s'accommoder l'un de l'autre, on dirait en indo-européen, du moins dans certaines langues, qu'il y a eu choc entre les deux conceptions et que l'extension de l'une s'est faite aux dépens de l'autre.

Au total, quoi que l'on puisse penser du sens de ces problèmes, nous sommes redevables à MM. Feghali et Cuny d'une étude où sont réunis de nombreux faits et qui provoque la réflexion.

André Basset.

Pierre Champion. — *Tanger, Fès et Meknès.* Collection « Les villes, d'art célèbres », H. Laurens, éditeur, Paris, 1924, in-8°, 160 pages, 105 fig., 3 plans.

Deux méthodes s'offrent à l'historien des villes d'art : dégager la personnalité de chaque monument et montrer comment des qualités communes ou complémentaires des œuvres d'art, s'est constituée, au cours des siècles, la beauté propre de la ville ; ou bien, dessiner à grands traits la physionomie de la cité et ne demander à ses édifices que des confirmations et des nuances, après cette première vision d'ensemble. C'est cette seconde manière qu'a choisie M. Pierre Champion qui nous donne un volume d'agréable lecture sur trois villes d'art du Nord marocain : Tanger, Meknès et Fès.

Familier dès longtemps avec d'autres aspects du Moyen-Age, M. Pierre Champion, qui séjourna il y a quelques années au Maroc, a voulu faire comprendre et faire vivre, pour le grand public, ce Moyen-Age encore vivant qui est resté en tant de points le Maroc.

Chartiste, M. Pierre Champion s'est d'abord adressé aux textes : il a lu un bon nombre des historiens et des géographes musulmans et aussi les sources européennes de l'histoire du Maroc. D'après les uns et les autres, il narre les épisodes les plus saillants de l'histoire des villes. Il essaie, par des citations copieuses mais qu'il n'a pas toujours puisées à des sources assez sûres, discrètement commentées, de faire sentir au lecteur quelques aspects de la mentalité marocaine ; il voudrait faire comprendre les villes et les monuments avec l'esprit même de ceux qui les élevèrent. Difficile entreprise certes, mais combien utile ! Comme intermédiaire entre l'esprit du lecteur et le pays qu'il décrit, l'auteur utilise souvent, avec bonheur, le Moyen-Age français.

La vie actuelle des villes, si proche de celle du passé, n'est point absente

de ce livre. L'auteur ne s'est point contenté de lire : il a compris qu'au Maroc il fallait aussi et surtout voir et faire voir. A ses descriptions, il a mêlé, avec des impressions larges ou fines, des réflexions qui échappent à la banalité coutumière d'un orientalisme de surface dont il a su s'abstenir. Là encore il s'efforce, par des comparaisons avec l'Occident médiéval, d'amener le lecteur à une meilleure intelligence des grandes cités marocaines.

Sans doute certains pourront-ils dire que dans ce livre il est beaucoup plus question des villes que de l'art. C'est exact, et on ne saurait en faire un reproche à l'auteur qui s'est rendu compte pendant son séjour au Maroc, que l'histoire de l'art marocain restait alors à faire. Il a pourtant rassemblé avec une extrême conscience ce qui a paru sur le sujet ; il a recueilli ainsi, de bonnes choses, mais aussi des théories périmées et mainte erreur de détail : de ces inexactitudes, il ne peut-être responsable. Par contre il faut lui savoir gré de s'être élevé contre la légende courante de Meknès « Versailles marocain ».

Peut-être un lecteur ignorant tout du pays garderait-il de ce livre l'impression que le Maroc est avant tout un pays de grandes villes où règnèrent nombre de glorieux souverains. il aurait ainsi, de l'histoire marocaine, une vision sommaire et fort idéalisée. Mais ne vaut-il pas mieux, lorsqu'on veut instruire ceux qui ne demandent qu'à admirer, mettre l'accent sur les splendeurs plutôt que sur les faiblesses ?

Écrit avec goût, parfois avec talent, ce livre rendra de réels services aux touristes qui ne gardent souvent du Maroc qu'un souvenir un peu déconcertant ou des impressions de commande. Il leur donnera accès à l'histoire du pays et les mettra à même de mieux comprendre le visage parfois énigmatique, mais si attachant des villes d'art marocaines.

Henri Terrasse.

L'Editeur-Gérant : E. Larose.

Société Française d'Imprimerie et de Publicité, 4, rue Garnier, Angers.

LES SEPT PATRONS DE MERRAKECH[1]

سبعة رجال

I. — Les Saints dans l'Islam.

La pauvre humanité sur sa planète, quelle que soit sa religion, s'est sentie et se sentira toujours trop éloignée de la Divinité pour ne pas recourir à des médiateurs. Le christianisme lui-même, avec l'admirable réalisation de l'Homme-Dieu qui devait rapprocher la créature de son créateur, a donné une grande place au culte des saints. L'islamisme, où un monothéisme transcendant accuse davantage la distance entre le Ciel et la terre, éprouvait encore plus le besoin de ces intercesseurs privilégiés. Mais le Prophète arabe, prévoyant sans doute les abus que pourrait prendre la dévotion aux saints, voulut se réserver à lui seul le pouvoir d'intercession, la *chafaa* الشفاعة. Entre Dieu et le Musulman, Mahomet doit être le médiateur unique (2). Même au jour du Jugement dernier, au « jour des Comptes » يوم الحساب c'est vainement que les Croyants imploreront Adam, Moïse, Abraham; ceux-ci se récuseront; Jésus lui-même renverra à Mahomet ceux qui le supplieront.

La foi en Dieu et en son prophète put suffire dans les premiers temps

(1) Sources principales : El-Oufrâni, *Es-Sefoua;* Ibn el-Moukit, *Es-Saada el-Ibadia;* Abbas ben Brahim, *Idahar el-Kemal;* Anonyme, *El-Aïoun el-Mordia fi deker menakib et-Taïfa er-Regraguia;* Mohammed el-Mahdi el-Fasi, *Momti el-Asma;* Ibn Askar, *Daouhat en-Nachir;* El-Kittani, *Selouat el-Anfas;* Ibn el-Cadi, *Djedouat el-Iktibas;* etc., etc.

(2) Ce pouvoir d'intercession est une grâce que Dieu seul peut accorder. Cf. le verset du Trône. من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه « Qui peut intercéder auprès de Lui sans sa permission ? » Coran, II, 256.

à l'âme musulmane, mais peu à peu l'Islam dut descendre de ces sommets, satisfaire, comme toute religion, au besoin qu'a l'homme d'intermédiaire auprès de la Divinité et accepter le culte des saints. Ce culte dégénéra dans les masses en une véritable anthropolâtrie : elles ne conçurent pas la sainteté sans un pouvoir surnaturel *kerama* كرامة ou *baraka* بركة, et elles l'attribuèrent parfois à des maniaques, à des illuminés, à de véritables fous. Bien plus — et la foi des simples est exposée à cet excès — elles en arrivèrent à ne plus bien distinguer entre l'intercesseur et le dispensateur. Ce fut au saint lui-même que, faisant mentir le proverbe connu, on demanda directement des faveurs que, seule, la Divinité peut accorder.

La principale manifestation du culte des saints dans l'Islam est la *ziara* زيارة le pèlerinage à leurs tombeaux. Or le pèlerinage a été partout et toujours générateur d'un grand nombre d'abus. C'est, d'ailleurs, à peine si l'on peut regarder comme une œuvre pie une dévotion qui ne vise qu'à la satisfaction presque exclusive d'intérêts matériels : fécondité d'une épouse, guérison de maladies, accroissement de richesses, etc., et qui laisse de côté les besoins spirituels des âmes. Cet empressement pour des intérêts matériels, sous couleur d'honorer les saints, n'est, d'ailleurs, pas propre aux musulmans. « Qui s'avise, dit Bossuet, de demander aux saints des secours contre ses vices (1) ? » Les imâm, sans aller jusqu'à proscrire les ziara, ont cru devoir formuler à leur égard de nombreuses réserves. Il est intéressant d'en relever quelques-unes, où l'on voit la préoccupation d'interdire certaines pratiques en usage chez les Chrétiens.

Le *zaïr* (pèlerin) ne doit adresser aucune prière directe aux saints, et, s'il récite plusieurs fois la *fatiha* (2) devant leurs tombes, c'est pour leur attribuer le bénéfice de cette prière. Il lui est interdit de prier le Saint pour s'attirer sa baraka. Il ne doit pas se prosterner sur leurs tombes ni se rouler dessus, comme font les Chrétiens (3) ولا يتمسح بالقبر لانه من فعل النصارى. Il ne doit pas recueillir sur leurs tombes de l'eau

(1) *Œuvres oratoires*, Ed. Lebarq, t. V, pp. 624-625.

(2) Première sourate du Coran.

(3) Il y a en France des sanctuaires où le rite veut que le pèlerin passe sous la châsse du saint.

pour en faire des applications sur son corps ولا يدهن بالماء الذى يكون عليه Même défense pour la terre (1). Il n'est pas permis de construire des mosquées sur les tombes des saints; on peut seulement leur élever des koubba (2), recouvrir leur châsse de tentures, allumer des cierges.

Mais c'est en vain que ces prescriptions ont été édictées, plus forte que les imâm a été la dévotion des foules, et elle a dépassé toute mesure. Nous avons vu de nos yeux et entendu de nos oreilles des hommes réunis dans la koubba de Sidi Bou Tekhil, à Aïn Sefra, invoquer ou plutôt interpeller le saint, comme s'il était vivant dans son tombeau, avoir tout un colloque avec lui, et finalement l'adjurer d'être témoin d'un accord entre les parties (3). De telles exagérations devaient fatalement amener des réactions. La plus violente — et elle dure encore — a été celle des Wahabites (4). Ces puritains de l'Islam professaient que l'on ne doit prier que Dieu seul et taxaient d'idolâtrie toute vénération à des personnes humaines; ils proscrivaient les ziara, ne tolérant que le pèlerinage à La Mecque, dont ils avaient même simplifié les cérémonies. Il interprétaient dans le sens de leur doctrine ces paroles du Prophète : « Ne sanglez vos montures que pour vous rendre à trois sanctuaires; le mien qui est ici, celui d'El-Haram et celui d'El Akça. » On ne pouvait nier le besoin de cette réforme religieuse. Malheureusement, il n'en va pas dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, où la réaction est égale et contraire à l'action; les Wahabites, tels autrefois les Iconoclastes, dépassèrent toute mesure, et leur zèle outré devint un fanatisme dangereux qu'il fallut réprimer par les armes.

Le mouvement wahabite ne pouvait réussir au Maroc qui, comme

(1) Il est bien rare, malgré cette défense, que l'on ne trouve pas dans quelques coins d'une tente des chiffons contenant de la « terre de marabouts » تراب المرابطين. Cette superstition existait aussi chez les Chrétiens. « La poussière même du tombeau est un présent; on amasse la terre avec soin. » *Discours de saint Grégoire de Nysse...* apud Lebarq, *Œuvres oratoires de Bossuet*, t. VI, p. 548.

(2) C'est même une tolérance, si l'on s'en rapporte au hadit : « Pas de tombes surélevées, toutes au ras du sol ». Termidi, *Sahih*, I, 195.

(3) En 1880. Il s'agissait d'un conflit survenu entre les Amour et les ksouriens d'Aïn Sefra.

(4) Le promoteur de la réforme wahabite, au milieu du XVIIIe siècle, fut Mohammed ben Abd el-Waheb. Il avait eu, en réalité, un précurseur dans la personne du cadi Ibn Téimia (1263-1328 J.C.).

nous le verrons, est le pays par excellence du culte des saints, mais sa répercussion s'y fit cependant sentir. En 1811 (1), les pèlerins marocains de La Mecque, à la tête desquels était Moulay Brahim, le fils du sultan régnant Moulay Sliman, étant entrés en relations avec Ibn Saoud, le chef des Wahabites, rapportèrent qu'ils n'avaient trouvé dans sa doctrine rien qui fût hétérodoxe, rien qui ne fût entièrement conforme aux prescriptions de l'Islam. Le sultan Moulay Sliman, qui vivait sur le trône comme un ascète et qui professait à l'égard des ziara une opinion très voisine de celle des Wahabites, profita du retour de la caravane de la Mecque pour adresser à son peuple une *rissala* fameuse, où il exposait sa doctrine sur cette question controversée. Nous aurons plus loin l'occasion d'en donner des extraits (2).

Comme on le voit, le *consensus* إجماع est loin d'exister en matière de ziara. La foi des simples aura toujours beaucoup de mal à distinguer les nuances qui existent entre les verbes adorer, honorer, vénérer, et la crédulité populaire s'en tiendra au vieux dicton :

زوروا تنوروا واقعدوا تبوروا

« Allez aux pèlerinages, vous brillerez comme des fleurs; restez chez vous, vous serez comme une terre en friche. »

Une des préventions les plus courantes contre l'Islam consiste à n'y voir que la matérialité et à ne pas admettre, par voie de conséquence, la possibilité chez le musulman d'une existence spirituelle. On juge les marabouts, d'après les récits naïfs du pèlerin, qui va les implorer pour obtenir des mâles dans sa famille et des femelles dans son troupeau. Une hagiographie légendaire en a popularisé le type dans l'Afrique du Nord. Ceux dont l'intransigeance n'a pas été jusqu'à refuser des saints au mahométisme, ont avancé que, si le ouali renonçait au monde, cherchait la retraite et la solitude, s'il pratiquait la veille prolongée, le jeûne et l'abstinence, c'était pour retrouver dans l'autre vie des jouissances matérielles au centuple (3). Il fondent leur

(1) En-Nassiri, *Kitab el-Istiqça*, Trad. Fumey, t. II, pp. 35-37.
(2) V. *infra*, p. 261.
(3) V. Joly, *Psychologie des saints*, p. 11.

opinion sur des versets coraniques dont on a fait un grand abus et qui ont donné naissance à l'expression « Paradis de Mahomet ». A ceux-là qui contestent que la vision béatifique soit pour les musulmans la suprême récompense, il me suffira de citer les paroles d'El-Bosri : « Si les fidèles pensaient que dans l'autre vie ils ne verront pas Dieu, leurs cœurs en ce monde fondraient de chagrin (1). »

Il est donc dans l'Islam de véritables saints, et parmi eux se place tout d'abord l'homme juste et vertueux, *vacuus a peccato*, ayant rigoureusement observé les devoirs de sa religion. Ses descendants érigent une koubba sur sa tombe et lui font des visites de commémoration, au cours desquelles, avec la foi qui sauve, il se produit quelques actes plus ou moins surnaturels attribués à sa baraka.

Mais il est d'autres saints dont le rôle a été capital dans le développement de l'Islam. Il avait fallu à Israël, sorti de l'idolâtrie, de nombreux prophètes pour se maintenir dans la foi monothéiste et se détourner du culte de Baal. Mais l'ère des prophètes était close. Mahomet avait déclaré qu'il n'y en aurait plus après lui: il était le sceau qui fermait la chaîne. Si l'Islam n'avait pas à craindre pour ses premiers fidèles un retour à l'idolâtrie, il était exposé par le fait même de ses conquêtes, de sa rapide expansion, de son éloignement de sa source, au contact de doctrines erronées; il fallait, pour le préserver de toute altération, de tout ébranlement, de solides appuis. Les saints, théologiens, réalisèrent dans l'Islam la mission des prophètes dans Israël (2) : ils furent les étais, *aoutad* اوتاد inébranlables qui immobilisèrent la foi musulmane et maintinrent les fidèles dans la voie droite الصراط المستقيم

Il est sur terre une autre mission dévolue aux saints, celle de diriger les âmes aspirant à la vie ascétique, à l'extase mystique, au pur amour de Dieu. Ces guides spirituels, après avoir été initiés eux-mêmes par la sagesse divine, ont répandu dans l'Islam la doctrine du soufisme, qui a donné naissance à des légions de saints. L'étude de soufisme est un

(1) Hassan el-Bosri, grand théologien de l'islam, mort en 728, *apud* Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, p. 163.

(2) Le Prophète a dit : « Les uléma de mon peuple sont comme les prophètes des Beni Israël علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل.

immense sujet que nous ne saurions aborder, mais quelques brèves explications semblent nécessaires sur la genèse de cette doctrine dans la religion musulmane.

Si pour l'Aryen, au tempérament peu émotif et peu religieux, le mysticisme est « une détestable manière d'aimer Dieu » ou, tout au moins, « une dangereuse manière de prier » (1), il en va tout autrement pour le Sémite, l'être religieux par excellence, « dont la foi pénètre la vie tout entière et anime tous les actes ». Ces dispositions naturelles le prédisposaient à l'ascèse, au soufisme, mais cette doctrine est, par ailleurs, si contraire au dogme coranique (2), lequel n'admet aucune relation intime entre Dieu et la créature, elle en est tellement « l'entier contrepied » (3) qu'il a fallu une influence étrangère pour l'introduire dans l'Islam. On a souvent émis l'opinion que le mysticisme musulman était une importation de l'Inde panthéiste (4), mais « un dogme qui est fondamentalement monothéiste ne peut, en aucun cas, être élargi jusqu'au panthéisme (5) ». La thèse la plus autorisée aujourd'hui est que cette doctrine, quand elle n'a pas confiné l'hétérodoxie, est issue de l'Évangile (6). Et cette plante venue du christianisme a poussé sur le sol de l'Islam, malgré tous les efforts pour l'étouffer, une végétation aussi luxuriante qu'en terre chrétienne.

Ouali, à la vie vertueuse, médiateurs de l'humanité, ouali, théolo-

(1) Bossuet, *Ordonnances sur les états d'oraison.*

(2) « La mystique musulmane ne sort pas du Coran ». Carra de Vaux, *Gazali*, p. 175.

(3) Huart, *Littérature arabe*, p. 269.

(4) C'était l'opinion de Gobineau.

(5) Carra de Vaux, *op. cit.*, p. 270.

(6) « La doctrine ascétique des Musulmans n'est autre que celle de l'ascétisme chrétien... La morale ascétique a été empruntée par le soufisme au christianisme. » Carra de Vaux, *op. cit.*, p. 176 et *passim.* Le théologien Ibn Hazem, dès le XI[e] siècle, avait bien reconnu que les croyances et les pratiques mystiques provenaient du christianisme, et il avait vainement tenté de ramener l'Islam dans la voie du monothéisme rigide. Cf. Asin Palacios, *Discursos leidos ante la real Academia de la Historia*, 1924, M. Massignon, dont l'opinion en pareille matière a une grande valeur, affirme, au contraire, que le soufisme, dans son origine et dans son développement, procède du Coran. *La Passion d'Hallaj*, p. 480 et *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, p. 84. Nous ne pouvons nous ranger à son avis. L'abandon de l'âme peut être préparé par le psalmodiement du Livre répété en commun, mais de là à conclure que l'état spirituel résultant de cet exercice, c'est-à-dire l'intimité de la créature avec Dieu, soit issu du dogme transcendental de l'islamisme, il y a un abîme.

giens, et soutiens de la foi, ouali mystiques et chefs de confréries, tels sont les saints musulmans. Leurs biographies, qui constituent une branche importante de la littérature arabe, ne les mettent guère en valeur; on y trouve surtout des récits où le merveilleux tient la première place, récits dépassant pour l'invraisemblance notre *Légende Dorée*, mais d'une lecture insipide à côté de l'œuvre de Jacques de Voragine. Faut-il s'étonner de rencontrer dans la vie des saints musulmans tant de faits miraculeux, alors que l'hagiographie critique est encore chez nous à ses débuts. Séparer un saint de sa légende est une tâche ingrate (1), et l'Islam n'a pas encore trouvé de Bollandistes pour l'entreprendre.

Gardons-nous donc de juger les saints de l'Islam, d'après leurs biographes musulmans ou d'après les récits humoristiques des voyageurs chrétiens. Pour les apprécier, il n'est qu'un moyen, peu accessible malheureusement au vulgaire : se reporter à leurs écrits et à leur doctrine. On sera étonné d'y rencontrer des préceptes, dont quelques-uns semblent avoir été repris par les plus grands saints du christianisme. Ne trouve-t-on pas dans les mystiques musulmans, plusieurs siècles avant Loyola, la fameuse formule *perinde ac cadaver*, pour caractériser la soumission du disciple à son directeur spirituel. La comparaison, dans le texte arabe, est complétée par un membre de phrase qui en précise le sens et la rend plus énergique : le disciple doit être soumis مثل الميت فى يدى الغاسل « comme le cadavre *entre les mains du laveur* » (2). On sait que l'un des rites funèbres des musulmans est le lavage du corps. Et quel saint chrétien a plus aimé et plus glorifié la souffrance que cet ascète musulman qui, choisissant l'épreuve pour son lot, disait : « La souffrance c'est Dieu lui-même, tandis que le bonheur, cela vient de Lui » (3).

On pourrait multiplier ces citations pour la confusion de ceux qui ignorent ce qu'a été l'ascétisme dans l'Islam. Cet ascétisme qu'ils méconnaissent, il faut bien le dire à leur décharge, n'a pas toujours été reconnu par les contemporains musulmans. La difficulté d'apprécier

(1) Delehaye, *Les légendes hagiographiques.*

(2) Cf. la *Rissala* d'El-Qocheiri, Bibl. Nat. Ms. 1830, f. 119; Rinn, *Marabouts...* p. 90 et Massignon, *Essai...* p. 42.

(3) *La Passion d'El-Halladj*, apud Massignon, p. 622.

l'union mystique dont se targuaient les soufites, les a fait parfois regarder, de leur vivant, comme des imposteurs, d'orgueilleux blasphémateurs. La vénération des fidèles ne leur est venue qu'après leur mort. Que si parfois certains actes de leur vie nous paraissent extraordinaires, rappelons-nous que « les saints ont été dans tous les siècles — et j'ajoute dans toutes les religions — des hommes singuliers (1) ».

L'Afrique du Nord fut, de tout temps une terre privilégiée pour le culte des saints. Déjà, à l'époque chrétienne, on y voyait de nombreuses chapelles funéraires, dédiées aux martyrs, et, telle était la dévotion des Africains qu'ils en élevaient, alors même qu'ils n'avaient pas de reliques à y déposer (2). L'Islam, en faisant pénétrer au Maghreb l'élément sémitique, vint encore accroître cette tendance religieuse. « Si la vie nomade, a écrit Renan, est impropre aux spéculations scientifiques et rationnelles, elle constitue un milieu souverainement poétique et où les grandes idées religieuses trouvent merveilleusement à se développer. » Parmi « les grandes idées religieuses » importées par l'élément arabe dans le monde berbère, le mysticisme vient en première ligne; la plupart des saints du Maghreb ont été des soufi. Cette floraison des ouali est surtout remarquable au Maroc. Alors que dans le Maghreb el-Oust (l'Algérie) et dans l'Ifrikia (la Tunisie), l'épopée hilalienne a raconté les hauts faits des guerriers venus du Hedjaz, alors qu'il s'est constitué dans ces pays, avec les *djouad*, une noblesse d'épée, on ne trouve au Maghreb el-Akça (Maroc) qu'une aristocratie religieuse, les chérifs et les ouali.

II. — Les Sebatou Ridjal des Regraga (3).

On reconnaît dans l'islam, comme dans le christianisme, une vertu toute spéciale au nombre *sept*. C'est ainsi qu'au Maroc on a été amené

(1) Massillon, *Carême*, *Petit nombre des élus*.

(2) « Un concile de 391 dut même ordonner de démolir les autels élevés dans les campagnes et sur les chemins à la mémoire des martyrs, lorsqu'ils ne renfermaient aucune relique du martyr. » Ménage, *Christianisme en Afrique*, I, 635.

(3) Le mot *ridjal* a ici l'acception de *saints*. — L'usage a prévalu de vocaliser le mot *seba* dans cette expression.

à la dévotion de saints réunis en groupe de sept. Avant d'étudier les sept patrons de Merrakech, il nous paraît utile de faire connaître un autre groupe de sept saints, beaucoup plus ancien, et qui a été très probablement le prototype des *Sebatou Ridjal* de Merrakech, nous voulons parler des *Sebatou Ridjal* des Regraga. Voici ce que la tradition rapporte à leur sujet.

Depuis les temps les plus reculés, les Regraga, qui se rattachent à la grande famille masmoudienne, ont habité la région du Djebel el-Hadid, où ils se trouvaient en contact avec la tribu des Chiadma. Par un privilège spécial, ils ont vécu dans la foi monothéiste, adorant *Allah taala*, et ils ont conservé cette croyance jusqu'à l'époque de l'Islam, sans passer par le culte des idoles. Lors de l'avènement de Sidi Aïssa (Jésus), ils crurent en sa mission وأمنوا عاجاءبه, le regardant, non comme un fils de Dieu, mais comme son serviteur et son envoyé. Fervents adeptes de sa doctrine, ils furent comptés au nombre de ses *haouariin* حورين (disciples), titre qui leur est encore donné aujourd'hui. Jésus était, en outre, pour les Regraga un précurseur : au jour de son ascension, il avait annoncé la venue d'un prophète qui apporterait au monde la religion définitive (1).

De Jésus jusqu'à Mahomet, cette croyance proche de l'arianisme se maintint chez les Regraga de génération en génération. Lorsque se manifesta le prophète arabe, la prédiction de Jésus leur parut réalisée; sept d'entre eux quittèrent alors le Maroc pour aller en Arabie. Arrivés à La Mecque, ils entrèrent dans la mosquée, et, avisant un groupe où se trouvait Mahomet, qu'ils ne connaissaient pas, ils demandèrent en berbère : « Qui d'entre vous est l'envoyé de Dieu? (2) » Les assistants ne comprenaient pas leur langage, mais Mahomet leur

(1) « Il vous est avantageux que, moi, je m'en aille, avait dit Jésus, car, si je ne m'en vais point, le Paraclet ne viendra pas à vous, mais, si je m'en vais, je vous l'enverrai, et, lorsqu'il sera venu, il convaincra le monde en ce qui touche le péché et la justice. » St Jean, XVI, 7-8. D'après les Musulmans, ces versets annonceraient la venue de leur prophète; ils ont transformé le Paraclet Παρακλητος (le Consolateur, l'Esprit Saint) en Περικλυτος (illustre) mot qui serait exactement rendu en arabe par celui de Mohammed.

(2) Mit iagoun arques n rebbi مت يكن ارقاس ربّي

répondit en berbère : « Moi, venez » (1). Ils adhérèrent aussitôt à la nouvelle religion. Mahomet remit à l'un d'eux une lettre dans laquelle il exhortait les gens du Maghreb à se convertir à l'islamisme. De retour au Maroc, les Chiadma furent convoqués à une assemblée solennelle au lieu dit Mouda Chaker (2), pour entendre la lecture de la noble lettre du Prophète. Entraînés par l'éloquent appel de Mahomet, ils se convertirent en masse, sans plus de prédications; la nouvelle religion se répandit vite chez les tribus des Masmouda et gagna tout le Maghreb.

Cette tradition, qui a surtout pour elle sa très grande ancienneté, est l'origine de la célébrité des Regraga. Non seulement ils ont été considérés comme les apôtres de l'islam au Maroc, mais encore, seuls au Maghreb, ils prétendaient se glorifier du titre de « Compagnons ». On sait, en effet, que la condition essentielle pour l'obtenir est de s'être trouvé réuni avec le Prophète.

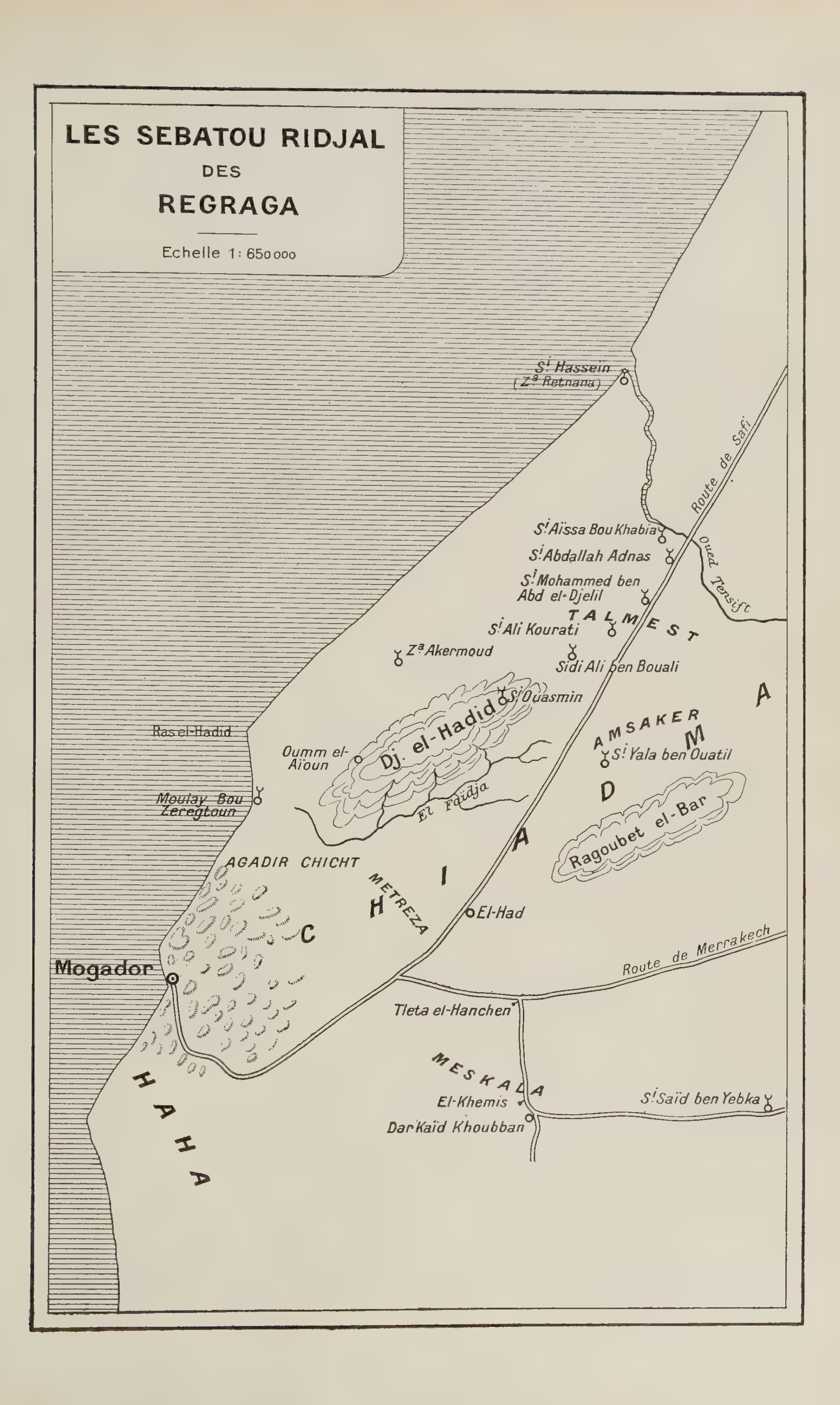
Le grand défenseur de cette tradition est l'imâm Sidi Mohammed ben Saïd es-Soussi, el-Merghiti, mais des autorités de plus grande valeur l'ont combattue. Aux environs de l'année 1099 (1687-1688), les ulémas de Fez, à la demande du sultan Moulay Ismaïl, eurent à se prononcer sur son authenticité. Les savants docteurs, à la tête desquels se trouvait Sidi Abd el-Kader el-Fassi, répondirent que cette tradition ne reposait pas sur une base solide. Aucun Berbère, d'après eux, n'a pu se prévaloir du titre de Compagnon! Il n'y avait, d'ailleurs, qu'un seul Compagnon authentique à être venu au Maghreb, c'est Abou Zama el-Balaoui, dont la tombe se trouve à Cairouan (3).

Mais une dévotion séculaire, aussi profondément entrée dans les mœurs indigènes que la ziara des Regraga ne pouvait être atteinte par une décision de théologiens; son ancienneté, d'ailleurs incontes-

(1) Neki acheked نك أشكّد.

(2) Sur le djebel el-Hadid.

(3) Cette assertion était, d'ailleurs, inexacte, telle qu'elle était formulée. Les historiens musulmans citent jusqu'à 40 Compagnons qui ont fait la guerre au Maghreb. Cf. Ben Cheneb, *Classes des savants de l'Afrique*, p. 52. Ibn el-Habib affirme même qu'un des plus jeunes Compagnons est entré en Espagne. El-Maqqari, *Analectes*, Leyde, t. I, p. 176. Ce qui est exact, c'est qu'Abou Zama el-Balaoui est le seul Compagnon mort et enterré au Maghreb.


LES SEBATOU RIDJAL
DES
REGRAGA
Echelle 1: 650 000
S.t Hassein
(Z.a Retnana)
Route de Safi
S.t Aïssa Bou Khabia
S.t Abdallah Adnas
Oued Tensift
S.t Mohammed ben
Abd el-Djelil
TALMEST
S.t Ali Kourati
Z.a Akermoud
Sidi Ali ben Bouali
S.t Ouasmin
Dj. el-Hadid
AMSAKER
S.t Yala ben Ouatil
Ras el-Hadid
Oumm el-
Aïoun
Moulay Bou
Zeregtoun
El Faïdja
Ragoubet el-Bar
AGADIR CHICHT
METREZA
El-Had
Mogador
Route de Merrakech
Tleta el-Hanchen
MESKALA
El-Khemis
S.t Saïd ben Yebka
Dar Kaïd Khoubban
HAHA

table, méritait le respect. Les tribus continuèrent à accourir aux sanctuaires des Sebatou Ridjal et leur ziara eut le pas sur toutes les autres ziara. Les sultans eux-mêmes y vinrent en pèlerinage. C'est ainsi qu'au printemps de 1198 (avril 1784), nous voyons le chérif Mohammed ben Abdallah faire un séjour à Mogador pour aller visiter les saints des Regraga (1).

Une cacida anonyme, que nous donnons ci-dessous, nous a conservé les noms de ces sept personnages que l'on fait vivre au temps de Mahomet.

زيارة أهل الله من اعظم الذخر   وكنز بلاح بى الفيامة والحشر
بفدم بافصى الغرب سبع أجلة   لهم رتب عليا على أهل ذا الفطر
بصحبة خير الخلق خصوا وفدموا   بمغربناطرا على كل ذى فدر
بذاك ابن شمّاس ونجله صالح   ووسمن عبد الله ادناس ذو السر
بوخابية عيسى ويعلى بن واطل   سعيد بن يبفى بى الملا طيب الذكر
بهم بخرت رجراجة وهم الاولى   اتوا مصطبى الرحمان بى صحبه الغر
برد سلام الفوم باللغة التى   بها سلموا والسرمنه لهم يسرى
تادب بتفديم الصحابة واغتنم   زيارتهم تحظى بمادبة الاجر
بلو بلغ الصوبى افصى نهاية   تفاصر عن ادراكهم وهو ذو النزر
واهدى صلاة للحبيب محمد   تلاها سلام عربه طيب النشر
وارض عن الال الكرام وصحبه   نجوم الورى والال من ذلك البحر

La visite aux hommes de Dieu est une source de salut et un trésor de félicité pour le jour de la Résurrection et du Rassemblement.

Il est arrivé dans l'Ultime Occident sept saints des plus considérables qui jouissent d'un grand prestige parmi les gens de ce pays.

Par leur titre de compagnons du meilleur des hommes (2), ils sont classés dans notre Maghreb avant tous les hommes de valeur.

(1) *Kitab el-Istiqça*, Trad., t. II, p. 339.
(2) Le Prophète.

Ce sont *Ibn Chemmas*, son fils *Salih; Ouasmin; Abdallah Adnas*, le mystique.

Bou Khabia Aïssa; Yala ben Ouatil et *Saïd ben Yebka*, dont le nom est si agréable à rappeler dans les réunions.

Ils sont la gloire des Regraga car, les premiers, ils ont vu l'élu de Dieu au milieu de ses compagnons au front étincelant.

Il leur rendit leur salut dans leur propre langue, cependant que ses secrètes pensées pénétraient leurs cœurs.

Témoignez d'abord votre respect aux Compagnons du Prophète; ne manquez pas de les visiter, vous êtes assurés d'en être récompensés.

Si haut que puisse s'élever le Soufi, il ne les atteindra jamais, malgré son désir de les égaler.

J'adresse à l'ami de Dieu, Mohammed, une prière accompagnée d'un salut parfumé.

Puisse sa noble famille et ses Compagnons qui sont des étoiles, des guides de l'humanité, être agréés de Dieu.

Pour plus de précision, nous redonnons ci-après les noms des sept saints des Regraga, en les complétant et en faisant connaître le lieu de sépulture de ces personnages vénérés (1).

1. — Sidi Ouasmin *alias* Bou Asmin et Ouasman. Ce fut à lui que le Prophète remit la lettre qu'il adressait aux Berbères du Maghreb. Son sanctuaire se trouve à l'extrémité N.-E. du Djebel el-Hadid.

2. — Sidi Abou Beker ben Chemmas, enterré à la zaouïa de Akermoud.

3. — Sidi Salah ben Abou Beker, fils du précédent; il est inhumé à Akermoud dans le tombeau de son père.

4. — Sidi Abdallah ben Adnas, dont le sanctuaire se trouve chez les Menacer, à 4 kilomètres au sud de Sidi Aïssa Bou Khabia, dont le nom suit.

5. — Sidi Aïssa Bou Khabia, enterré sur les bords de l'oued Tensift.

6. — Sidi Yala ben Ouatil, *alias* ben Moslin, dont la sépulture est au lieu dit Amsaker (2).

(1) V. Croquis, p. 255.

(2) Sidi Yala ben Ouatil est le père de Sidi Chiker, dont la koubba se trouve chez les Ahmar, sur les bords de l'oued Tensift, à 60 kilomètres environ à l'ouest de Merrakech. Ce sanctuaire est un lieu de pèlerinage très fréquenté; on y vient de Merrakech et des pays environnants, la 27e nuit de Ramadan, et l'on y récite le Coran en entier.

7. — Sidi Saïd ben Yebka, appelé aussi Sidi Saïd Sabeq (1); il est enterré à Tamazat.

Dans les premiers temps de la conversion des Chiadma à l'islamisme, les Sebatou Ridjal avaient l'habitude de visiter, chaque année, au printemps, leurs néophytes pour réchauffer leur foi naissante. En souvenir de ces tournées, les descendants des Regraga accomplissent chaque année un pèlerinage de circumambulation, *daour*, s'arrêtant à chacun des sept tombeaux de leurs ancêtres, où se célèbre un moussem, qui réunit les fractions des Chiadma, voisines du sanctuaire. Ce daour, qui commence au milieu de mars, ne dure pas moins de quarante-quatre jours. C'est à la zaouïa Akermoud, aux tombeaux de Sidi Bou Beker et de ses descendants que le moussem est le plus important; on l'appelle *Djema el-Akhiar* جمع الاخيار « la Réunion des meilleurs ». Les Regraga y passent la douzième nuit. Au cours de ce daour, les pèlerins visitent de nombreuses tombes de Regraga ne faisant pas partie des Sebatou Ridjal et spécialement celles de Sidi Ali ben Bouali, de Sidi Ali el-Kourati, de Sidi Mohammed ben Abd el-Djelil, enterré à Talmest, de Sidi Hasseïn près de l'embouchure de l'oued Tensift; là se trouve la première mosquée bâtie dans la région des Chiadma; on l'appelle Zaouïa Retnania, du nom de Retnan, le Chiadmi qui l'a construite. En outre, les pèlerins passent deux fois au mausolée de Moulay Bou Zeregtoun, situé sur la côte de l'Océan, à 18 kilomètres au nord de Mogador. Cette double visite a valu à Moulay Bou Zeregtoun le surnom de Moulay *ed-Daourin*, le saint aux deux tours (2).

(1) Le surnom de Sabeq (celui qui devance) a été donné à Sidi Saïd ben Yebka dans les circonstances rapportées dans la légende suivante : Lors du pèlerinage des Sebatou Ridjal à La Mecque, Sidi Saïd, fatigué, fut abandonné sur la route par ses six compagnons qui l'attendirent vainement pendant trois jours avant de pénétrer dans la Ville Sainte. Quand ils se présentèrent devant le Prophète, ils lui racontèrent ce qui était arrivé à leur compagnon. Alors, Mahomet soulevant une tenture, Sidi Saïd apparut à leurs yeux étonnés. « Vous voyez, leur dit le Prophète, il vous a *devancés* ». Et Sidi Saïd raconta qu'ayant invoqué le Prophète il s'était endormi et qu'à son réveil il s'était trouvé dans la Ville Sainte.

(2) Sur les moussem des Regraga, V. Montagne, *Coutumes et légendes de la côte berbère*, *Hespéris*, t. IV, p. 101.

III. — Les Sebatou Ridjal de Marrakech.

Nous avons émis, précédemment, l'opinion que l'institution à Merrakech d'une ziara processionnelle à sept sanctuaires d'ouali pouvait être une réplique de la ziara des Sebatou Ridjal des Regraga. Deux affirmations d'El-Oufrâni, bien que nettement contradictoires, corroborent notre opinion. Il déclare tout d'abord, dans la *Sefoua*, que l'origine de cette dévotion remonte au combat du Djebel el-Hadid. Rappelons que le sultan saadien Mohammed ech-Cheikh el-Asegher vint attaquer en 1050 (23 avril 1640-11 avril 1641) les Chiadma révoltés, près du Djebel el-Hadid. Les troupes chérifiennes subirent une « honteuse défaite (1) » هزيمة شنيعة. El-Oufrâni n'explique, d'ailleurs, nullement quelle influence a pu avoir sur la ziara des sept ouali de Merrakech cet événement qui n'a pour lui, semble-t-il, qu'une valeur de synchronisme. Il se contredira lui-même, quelques lignes plus loin, en prétendant que le pèlerinage des Sebatou Ridjal n'existait pas du temps des Saadiens ولم يكن ذلك فى زمن الاشراف السعديين. Or, cette dynastie n'a pris fin qu'en 1070, soit vingt ans après le combat du Djebel el-Hadid.

En présence de ces deux affirmations contradictoires et en l'absence de tout argument en faveur de l'une ou de l'autre, il semble que le mieux est d'admettre que chacune d'elles renferme une part de vérité à côté d'une part d'erreur, et que cette dernière ne provient que d'une mauvaise présentation des faits. Voici comment logiquement et chronologiquement nous proposerions de les rétablir. La grande victoire remportée au Djebel el-Hadid par les Chiadma en 1050 avait exalté leur foi dans les saints des Regraga. Conformément à une tradition séculaire, c'était au tombeau de Sidi Ouasmin qu'ils avaient tenu leur assemblée générale, avant de prendre les armes et de se lancer contre les troupes du makhzen. Moulay Ismaïl, qui venait de détruire la zaouïa de Dila et qui cherchait à étouffer chez les tribus la moindre velléité d'indépendance, prit ombrage des développements

(1) *Nozhet el-Hadi*, Trad. Houdas, p. 423.

d'une dévotion qui avait été fatale à la dynastie précédente. Sur sa proposition, les uléma avaient bien rendu une sentence déniant aux Saints des Regraga leur titre de Compagnons du Prophète, mais le Sultan savait le peu d'effet de cette décision sur la crédulité populaire. Il résolut donc d'élever autel contre autel, d'instituer ziara contre ziara et d'opposer au pèlerinage des sept ouali berbères enterrés près du Djebel el-Hadid, le pèlerinage de sept saints arabes inhumés à Merrakech.

De tout temps, la ville de Merrakech était renommée pour le grand nombre de ouali qui reposaient dans ses cimetières et qui justifiait le dicton « Merrakech, tombeau des Saints » مراكش تربة الاولياء. Il n'en est pas moins vrai que substituer aux pieuses visites que chacun accomplissait, suivant sa dévotion, une ziara nouvelle avec un rite spécial, était une opération délicate, réclamant l'autorité d'un chef religieux ayant une grande influence. Moulay Ismaïl eut recours en cette occasion à Abou Ali El-Hassen el-Youssi (1). Le Sultan était loin d'ignorer l'ascendant de ce saint personnage qui lui avait inspiré plusieurs fois une certaine défiance. Moulay Ismaïl l'avait même envoyé en diverses résidences, l'obligeant à de fréquents déplacements, pour prévenir l'influence qu'il aurait pu prendre. Cheïkh el-Youssi, pour obéir à l'ordre chérifien, dut quitter Fez, où il enseignait à Karaouin, pour aller s'installer à Merrakech dans l'année 1100. On ignore les instructions qu'il avait reçues de Moulay Ismaïl et les mesures qu'il prit pour accomplir sa mission et instituer la ziara des Sebatou Ridjal. Comment fût-il amené à choisir parmi les nombreux saints des cimetières de Merrakech les sept ouali, à l'instar des sept ouali des

(1) Abou Ali el-Hassen ben Messaoud el-Youssi (pour el-Yousfi), connu au Maroc sous le nom de Cheikh el-Youssi, était originaire des Aït Youssi (en arabe Beni Youssef), tribu du Moyen Atlas, au S. S. E. de Fez. Il naquit en 1040 (1630-1631). Pendant son enfance, il témoigna une grande répugnance pour le travail intellectuel, mais, étant allé en pèlenage à Sidi Bou Azza, il en revint transformé et se mit à étudier avec ardeur à la zaouïa de Dila. Doué d'une mémoire prodigieuse, il apprit le Coran très rapidement ainsi que les diverses sciences islamiques. Au cours des pérégrinations que lui imposa la méfiance de Moulay Ismaïl, il visita le Tafilelt, le Sous et le Draa, où il prit l'ouerd des Nassiria. Il mourut le 15 Dou el-Hiddja 1102 (10 septembre 1691) et fut enterré à Tamazzazt près de Sefrou. Cf. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, pp. 269-272.

Regraga? Ceux-ci, du moins, avait une origine commune, ils appartenaient à la même famille; ils avaient, d'après la tradition, accompli ensemble le voyage de La Mecque, ils avaient vu le Prophète et étaient réputés *Sohaba* (Compagnons). Les Sebatou Ridjal, dont Cheikh el-Youssi institua la ziara à Merrakech, n'ont, au contraire, rien de commun que le lieu de leur sépulture; ils sont venus de pays parfois éloignés et ont été non moins séparés dans le temps que dans l'espace, puisque les dates de leur mort, les seules que l'on puisse donner avec précision, s'échelonnent entre l'année 544 (1148), date de la mort du cadi Ayad, et celle de 935 (1528), date de la mort de Sidi Abdallah el-Ghezouâni.

Autant que l'on peut en juger, Cheikh el-Youssi, en désignant les Sebatou Ridjal de Merrakech, se préoccupa surtout d'organiser un pèlerinage aux cimetières de cette ville, pèlerinage dont l'itinéraire serait jalonné par les tombes de sept ouali, dont on devrait successivement rencontrer les tombes. Quoi qu'il en soit, la nouvelle ziara réussit au delà de toutes les prévisions. Les Sebatou Ridjal prirent à Merrakech une telle notoriété que cette expression devint comme un second nom de la ville. On dit par exemple : « Je vais aux Sebatou Ridjal » pour indiquer que l'on se rend à Merrakech. Cette dévotion acquit de telles proportions qu'on put craindre qu'elle ne devînt hétérodoxe, et que le sultan Moulay Sliman, en 1226 (J.C. 1811), crut devoir intervenir. Rigoureux adepte du soufisme, il avait sur les ziara, comme nous l'avons dit plus haut (1), des idées voisines de celles des Wahabites. Il adressa donc une *rissala* à son peuple, l'exhortant au respect de la sounna et flétrissant en termes sévères les exagérations des ziara. « Un exemple de cette outrance, écrivait-il, est cet enthousiasme stupide des gens de Merrakech pour l'expression *Sebatou Ridjal*. Ce qu'il importe, c'est d'imiter ces sept personnages (2), mais non de les considérer comme des dieux, ce qui serait un idolâtrie comme autrefois le culte de Yaghout, de Yaouq et de Nesser (3). »

(1) V. p. 248.

(2) C'était la doctrine de saint Augustin qui enseignait que l'émulation morale devait être regardée comme la partie principale du culte des saints.

(3) Yaghout, Yaouq et Nesser étaient avec Oodd et Soa les cinq idoles de la Kaaba. *Coran*, LXXI, 22, 23.

Mais il est temps de faire connaître les Sebatou Ridjal de Merrakech. Leurs noms nous sont fournis par Cheik el-Youssi qui a composé sur eux une cacida, dont la rime est en *aïn* et qui, pour cette raison, est appelée *El-Aïnia*. Dans cette cacida, que nous reproduisons ci-dessous, les sept patrons de Merrakech sont cités dans l'ordre suivant lequel doit s'effectuer la ziara.

العينيــة

بمراكش لاحت نجوم طــوالــع   جبــال رواس بل سيوف فواطع

بمنهم ابو يعفوب ذو الغار يوسب   اليه تشير بالاكب الاصــابــع

ونجل ابي عمران عيــاض الــذي   الى علمه بى الكون تصغى المسامع

وبحر ابي العبــاس ليس يخوضــه   سواه كريم لا يزال يمــانــع

ونجــل سليمان الجزولي بضلـــه   شهير ومن يــدعوا الــيــه يسارع

وتبــاعهم بحر الكرامة والهــدى   وسيدنــا الغزواني نوره ساطــع

ابو الفاسم السّهيلى دابــا اضب لهم   امــام الــتــفى والعلم بحره واسع

بزرهم على الترتيب بى كل حاجــة   سهلهــا المولى وعنك يدابــع

بيا اهل حزب الله فوموا بسرعــة   وجــدوا بسيركم بــاني ضــارع

بعــار عليكم ان يضــام عبيدكم   وفد مد بينكم يــداً والاصــابع

بنجمكم نجم السلامــة والهــدى   وبضلكم بــيــن البريــة شائــيــع

El Aïnia

A Merrakech, apparaissent des étoiles élevées, des montagnes imposantes, ou plutôt des glaives tranchants.

Ce sont *Abou Yacoub Youssef*, l'homme à la caverne, point de mire de tous les regards (1).

Le fils d'Abou Imran, Ayad (2), dont la science est universellement connue

(1) Mot à mot : celui que l'on désigne du doigt.

(2) Si défectueuse que soit cette transcription, nous l'avons adoptée pour plus de simplicité. Le lecteur non-arabisant se fera certainement aussi bien comprendre, en prononçant ce nom, qu'en essayant d'articuler celui de *Iyâdh*.

Abou el-Abbas, océan dans lequel tout autre que lui, si généreux soit-il, ne peut plonger, car ses abords sont inaccessibles.

Ben Sliman el-Djazouli, célèbre par ses mérites : il accourt à l'appel de ceux qui l'invoquent.

A leur suite *Tebba*, mer de générosité et de droiture, et *El-Ghezouâni* à l'aurore éclatante.

Abou el-Kassem es-Soheïli à rattacher naturellement aux précédents, imâm de la piété et de la science. Vaste est la mer de ses connaissances.

En toutes circonstances, visitez les tombes de ces saints, en observant l'ordre ci-dessus. Le Seigneur facilitera votre tâche et vous protégera.

Levez-vous vite, hommes de Dieu, et accourez vers moi qui implore votre secours.

Ce serait une honte pour vous de ne pas répondre à l'appel de votre humble serviteur qui vous tend les mains et les doigts.

Votre étoile, ô Saints, est l'étoile du salut et de la bonne voie et vos mérites sont connus dans l'univers.

Les noms écrits en italiques sont ceux des Sebatou Ridjal. Nous rappelons que l'ordre dans lequel ils sont cités n'implique en aucune façon un degré de notoriété, de mérite ou d'ancienneté, il a été seulement fixé d'après l'itinéraire de la ziara. La liste qu'on trouvera ci-dessous présente, par contre, le classement chronologique, par ordre d'ancienneté, des sept patrons de Merrakech :

1. — Cadi Ayad.............	né en	476	mort en	544
2. — Es-Soheïli..............	—	509	—	581
3. — Sidi Youssef...........	—	?	—	593
4. — Sidi Bel-Abbès es-Sebti.	—	524	—	601
5. — Sidi Ben Sliman......	—	?	—	870
6. — Sidi Abd el-Aziz	—	?	—	914
7. — Sidi el-Ghezouâni......	—	?	—	935

Mon intention n'est pas d'écrire la vie des Sebatou Ridjal, d'après les procédés en honneur chez les hagiographes musulmans. Aussi bien, ceux qui prendraient intérêt aux discussions généalogiques, aux chaînes mystiques, aux idjaza, aux fihrissa et aux menakib pourront se référer à la bibliographie que nous avons placée en tête (1); ils y trou-

(1) V. *supra*, p. 245, note 1.

veront l'indication d'ouvrages où ces matières sont traitées surabondamment. Mon but, beaucoup plus modeste, est précisément de faire des coupes sombres dans ces volumineux recueils, où l'apologétique tient la première place et la poésie la seconde, et où sont laissés de côté les faits ayant un intérêt historique, les seuls que je retiendrai. Le lecteur, j'en suis certain d'avance, me saura gré de le soulager de récits presque toujours fastidieux.

Nous adopterons l'ordre chronologique pour les biographies sommaires de ces sept ouali, nous réservant de reprendre l'ordre tracé par Cheikh el-Youssi, quand nous décrirons le rite (tertib) de la ziara.

Le cadi Ayad.

Le cadi Ayad s'appelait de son nom généalogique Ayad ben Moussa, ben Ayad, ben Amroun, ben Moussa, ben Ayad, ben Mohammed, ben Abdallah, ben Moussa, ben Ayad. On ajoute généralement à cette liste les deux ethniques El-Yahsobi et Es-Sebti. Par le premier, la famille du cadi Ayad se rattachait à une tribu himyarite du Yémen; le second ethnique lui venait d'un de ses ascendants Amroun qui était venu de Fez se fixer à Ceuta (Sebta). Enfin, pour terminer ce qui a trait à l'onomastique du personnage, nous dirons qu'il portait le konia de Abou el-Fedhol. Le cadi Ayad naquit à Ceuta le 15 Chaban 476 (28 décembre 1083). Son enfance fut consacrée aux études islamiques, dans lesquelles il s'éleva à un tel degré de science qu'à l'âge de 27 ans, il fut désigné pour prendre part à une consultation théologique sur le célèbre traité d'El-Ghazali intitulé *Ihya oloum ed-din* احيا علوم الدين. *Rénovation des sciences religieuses*. Il est à présumer que sa science n'allait pas sans une certaine étroitesse d'idées, car il signa de sa main en 503 la sentence qui ordonnait l'incinération de ce chef-d'œuvre, « la somme du mahométisme orthodoxe (1) ».

Ambitieux d'augmenter le champ de ses connaissances, Ayad quitta Ceuta, le 15 Djoumada Ier 507, pour aller suivre en Andalousie les cours de maîtres réputés comme Ibn Roched (Averroès) et Ibn Siradj

(1) Carra de Vaux, *Gazali*, p. 49.

qui enseignaient à Cordoue. Après avoir visité Murcie et Almeria, il rentra, le 7 Djoumada II 508, dans sa ville natale, où il fut appelé à faire partie du Conseil de Gouvernement مجلس الشوري, puis nommé cadi, le 27 Safar 515 (17 mai 1121). Cette magistrature, qu'il exerça pendant plus de quinze ans, lui conférait, en outre, une part d'autorité dans l'administration de la ville et du pays, car on lui doit la construction de la partie ouest de la mosquée de Ceuta, la fondation du célèbre ribat qui s'élève au sommet du Djebel Mina, ainsi que d'autres monuments.

La réputation d'Ayad lui valut d'être désigné par le gouvernement almoravide pour remplir à Grenade les fonctions de cadi. Sa droiture et son intégrité lui acquirent l'estime de la population, mais les fonctionnaires almoravides, adonnés au péculat, furieux de se sentir contrôlés, jurèrent sa perte et le calomnièrent auprès du sultan Ali ben Youssef ben Tachefin (500-537 J.C. 1108-1142). Ayad, qui n'ignorait pas les intrigues tramées contre lui et qui savait sa révocation décidée, prétexta une raison de santé et quitta Grenade en Ramadan 532. Il revint à Ceuta, où il vécut en disgrâce jusqu'en 539, date où le successeur d'Ali ben Youssef lui rendit son siège de Cadi. Néanmoins le ressentiment que conservait Ayad au gouvernement almoravide lui fit saluer l'avènement des Almohades; il se rendit à Salé, où il fut reçu en grande pompe et comblé de bienfaits par le sultan Abd el-Moumen, auquel il jura fidélité. Mais les habitants de Ceuta ne s'étaient pas ralliés à la nouvelle dynastie, et Abd el-Moumen dut envoyer une armée faire le siège de la ville. Les habitants se tournèrent alors vers le cadi Ayad pour organiser la résistance, et force fut à celui-ci de jouer un rôle politique. Ceuta ne fut pris qu'après un long siège. Abd el-Moumen, irrité contre Ayad, le destitua et plaça la ville sous le commandement de Youssef ben Makhlouf, des Hintata. Mais les armées almohades ayant été vaincues par les Berghouata, Ceuta se révolta (1) et, à l'instigation d'Ayad, massacra le gouverneur et ses partisans. Afin de trouver un appui contre la vengeance d'Abd el-

(1) La date de 543, à laquelle on place cette révolte (V. *Roudh el-Kartas*, pp. 271-272 et *Idahar*, p. 94) ne paraît pas admissible. Le cadi Ayad qui mourut en 544 passa trois ans en exil.

Moumen, Ayad s'embarqua pour Algésiras et vint offrir le pouvoir à Yahia ben Ali ben Ghania. Celui-ci se contenta d'envoyer à Ceuta comme gouverneur Yahia ben Abou Beker es-Sahraoui, qui fit cause commune avec les Berghouata. Abd el-Moumen marcha contre eux et les mit en déroute (1).

Le cadi Ayad dut prendre le chemin de l'exil. Envoyé au Tadla, il occupa momentanément le poste de cadi auprès des tribus nomades et résida dans la ville de Daï (2); il termina sa vie mouvementée en Djoumada II ou en Ramadan de l'année 544 (1149). Ses biographes ne sont pas d'accord sur le lieu de sa mort; d'après les uns, il serait mort dans le Tadla, et ses restes auraient été transportés à Merrakech. Selon d'autres auteurs, le cadi Ayad aurait été empoisonné dans un hammam de Merrakech par un juif. Quoiqu'il en soit, il fut enterré près de Bab Aïlen dans l'intérieur de la ville.

Il est pour nous étonner que le rôle politique du cadi Ayad, allant spontanément à Salé jurer fidélité aux Almohades et revenant à Ceuta pour faire deux fois défection, n'ait porté aucune atteinte à son prestige, mais les revirements sont fréquents au Maghreb dans la vie des hommes publics, et le mot de Salluste reste toujours vrai *Mauri, vanum genus*. C'est d'ailleurs à sa science théologique beaucoup plus qu'à son ascétisme, parfois mêlé à des ambitions terrestres, que le cadi Ayad doit sa célébrité. Son ouvrage universellement connu est la *Chifa*, recueil de traditions puisées aux meilleures sources et s'appuyant sur les *isnad* les plus solides. Le titre complet de ce livre est :

كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى

Il est cité dans tous les traités de jurisprudence et sa vogue a donné lieu au dicton : لولا عياض ما ذكر المغرب لولا الشفا ما ذكر عياض

« Sans Ayad, on ne parlerait pas du Maghreb; sans la Chifa, on ne connaîtrait pas Ayad. »

(1) Cf. Ibn Khaldoûn, t. II, pp. 182-183.

(2) Ville du Tadla située sur l'oued Daï, affluent de l'Oumm er-Rebia (région des Beni Mellal). Elle eut autrefois une grande importance, et, dans le partage que Mohammed ben Edris fit en 213 (825) des provinces marocaines entre lui et ses frères, elle fut attribuée à Yahia. Daï était, en outre, célèbre par ses mines de cuivre. El-Bekri, Trad., p. 242; Edrissi, Trad., p. 85; Massignon, p. 84.

Cependant, malgré son très grand succès, cet ouvrage ne trouva par grâce devant Ibn Teimia, et le critique arabe s'exprima ainsi sur l'auteur de la Chifa : « Il exagère le petit maghrebin. » غلا هذا المغربى.

Es-Soheïli.

L'imâm Abou el-Kassem Abd er-Rahman ben Abdallah est connu sous le nom de Es-Soheïli. Cette nisba, d'après ses biographes, serait dérivée de Soheïl, village situé près de Malaga, où serait né l'ouali en 509 (1114-1115). Mais il se peut que Soheïl (nom arabe de l'étoile Canope) ait fourni un de ces surnoms laudatifs, comme on en donnait aux savants de l'Andalousie (1). L'imâm Es-Soheïli avait acquis dans les sciences islamiques une vaste érudition, et les cours qu'il professait à Malaga attiraient un grand nombre d'étudiants. Le sultan almohade Abou Yacoub Youssef ayant manifesté le désir de le voir enseigner à Merrakech, il s'y rendit en 578, mais il y mourut au bout de trois ans, le 28 Chaban 581 (23 novembre 1185). On l'enterra près de Bab er-Robb à l'extérieur du rempart.

Les ouvrages les plus connus de l'imâm Es-Soheïli sont le *Tarif wel ilam*, sur les noms propres mentionnés dans le Coran, et le *Raoud el-Onof*, commentaire de la biographie du Prophète d'Ibn Hicham (2).

Sidi Youssef.

Abou Yacoub Sidi Youssef ben Ali es-Sanhadji naquit à Merrakech à une date qui n'est pas connue et ne quitta jamais la ville. Ses malheurs, sa patience, sa résignation et sa confiance en Dieu en font dans les Sebatou Ridjal une réplique du patriarche Job, et lui ont valu le surnom de El-Moubtali المبتلي « l'Éprouvé ». Atteint de la lèpre, sa vie se passa, au quartier des lépreux حارة الجذمى, situé anciennement

(1) Rinn, *Marabouts et Khouan*, p. 276, note 1. — Canope était l'un des astres auxquels les Arabes rendaient un culte avant l'Islam. L'imam es-Soheïli est aussi appelé El-Khiatami, le lion. Huart, *Littér. arabe*, p. 260, et *infra*, p. 303.

(2) La *Sirat er-Rassoul* d'Ibn Hicham n'est elle-même qu'une compilation de l'ouvrage d'Ibn Ishaq, aujourd'hui perdu. Huart, *op. cit.*, p. 174.

au sud de Bab Aghmat (1); il habitait une *rabita* (ermitage), à proximité d'une caverne, ce qui lui fit donner le surnom de « l'Homme à la caverne », صاحب الغار et ce voisinage fit de même appeler sa demeure *Rabita el-Ghar*. Sa résignation الصبر s'élevait jusqu'à l'amour de la souffrance. Un lambeau de sa chair malade s'étant un jour détaché de son corps, il ne laissa paraître aucun signe de douleur. Bien au contraire, envisageant cette nouvelle épreuve comme une faveur divine, il fit servir à ses disciples un copieux plat de couscous (2). Lui-même avait reçu la direction spirituelle de Abou Asfour Sidi Yala ben Ouaïn, lequel l'avait reçue de Sidi Bou Azza. Cheikh Bou Asfour mourut en 583 et fut enterré à Rabita el-Ghar, et Sidi Youssef, dix ans après, en 593, y fut inhumé près de son maître. Abou el-Hassan Ali ben Sahnoun rapporte que, pendant qu'on procédait au lavage du corps de Sidi Youssef, on vit un sourire sur les lèvres du Saint.

Sidi bel-Abbès es-Sebti.

Abou el-Abbès Ahmed ben Djafar el-Khezradji, es-Sebti (3), naquit à Ceuta en 524 (1130 J.C.). Il était orphelin de père; sa mère, dénuée de ressources, voulut lui faire apprendre le métier de tisserand. Mais l'enfant s'évadait de l'atelier pour aller entendre les leçons d'Abou Abdallah el-Fekhar, un disciple du cadi Ayad. El-Fekhar, qui avait reconnu les dispositions remarquables de son élève, prit à sa charge les frais de son entretien et de celui de sa mère.

A 16 ans, Sidi Bel-Abbès savait déjà le Coran de mémoire et était très avancé dans les études islamiques, mais il se faisait surtout remarquer par la pratique de la vertu qui devait dominer sa vie : la con-

(1) La léproserie fut transférée sous les Saadiens en dehors de Bab Doukkala. Son emplacement figure sur les plans de Merrakech sous le simple nom El-Hara.

(2) Sur l'amour que certains ascètes musulmans ont professé pour la souffrance. V. *supra*, p. 251.

(3) Es-Sebti, d'après certains biographes, ne serait pas un ethnique rappelant Ceuta (Sebta), lieu de naissance de Sidi Bel-Abbès, mais un surnom qui lui aurait été donné, parce que, en travaillant le samedi (*es-Sebt*), le cheikh gagnait de quoi vivre toute la semaine. *Idahar*, p. 154.

fiance en Dieu التوكل. Renonçant à tout, il quitta Ceuta, voyageant par les chemins, à la grâce de Dieu, vivant en véritable moutaouakkel. C'est ainsi qu'il arriva près de Merrakech en 540. La ville n'était pas encore au pouvoir d'Abd el-Moumen; les Almohades, qui l'assiégeaient depuis dix ans, avaient bâti une ville au pied du Djebel Guilliz. Ce fut là que s'arrêta Sidi Bel-Abbès. Retiré dans la montagne, il y vécut pendant quarante ans dans l'ascétisme, sans entrer dans la ville que les Almohades occupaient depuis 541 (1146).

Cependant l'attention de la population avait été attirée sur le reclus du Guilliz, dont on racontait les miracles. Peu de temps après son avènement, le sultan Yacoub el-Mansour (580-595) alla, en grande pompe, le visiter; il insista pour le faire venir à Merrakech, où il lui donna en habous une maison et une médersa pour y enseigner. Sidi Bel-Abbès, quittant sa kheloua, vint habiter la ville au lieu dit Fondouk Moquebil فندق مقبل dans le quartier d'Agadir (1). Il y enseignait les sciences et touchait un traitement qu'il abandonnait aux étudiants nécessiteux. En dehors du temps consacré à ses leçons, il allait par la ville, vêtu d'un simple pantalon de laine, un bâton à la main, tantôt il s'arrêtait au coin des rues pour réciter des versets du Coran, tantôt il fustigeait de son bâton les gens qui ne faisaient pas leurs prières aux heures réglementaires, employant toujours dans ses admonestations les termes les plus libres, parfois les plus obscènes (2).

Son rigorisme, qui ne tolérait chez les autres aucun relâchement dans la pratique de la religion, alors que lui s'affranchissait des observances légales (3), avait éloigné de lui la plus grande partie de la population de Merrakech, de cette ville où il devait devenir si populaire après sa mort. Les ulémas envieux le tournaient en dérision et inspiraient au peuple des doutes sur sa sainteté. Ils allèrent même

(1) Près de l'emplacement où devait s'élever la Koutoubia en 584.

(2) Si celui qu'il exhortait à faire l'aumône tardait à s'exécuter, il lui disait : اجعل على ظهرك اسود « Va te placer un nègre sur le dos ». *Idahar*, p. 125.

(3) Les mystiques suivant la *triqa malamitia* ملامتية s'attachent à attirer sur eux le blâme ou le soupçon d'une vie irréligieuse, bien qu'en réalité leur vie soit exempte de tout reproche. Bianchi, *Dictionnaire turc*, au mot ملامتى

jusqu'à le dénoncer comme hérétique زنديق auprès de Yacoub el-Mansour, mais leur calomnie fut publiquement confondue, car lorsqu'on donna lecture dans une audience solennelle (1) de l'acte d'accusation rédigé contre lui, il se trouva que toutes les expressions en étaient changées et tournaient à son éloge. Sidi Bel-Abbès quittant la salle, se contenta de dire : « Ces gens-là ont parlé de nous en bien, Dieu les en récompensera. »

Les biographes rapportent que Yacoub el-Mansour lui-même adopta la discipline religieuse de Sidi Bel-Abbès es-Sebti dans les circonstances suivantes : Le sultan avait à se reprocher certains faits de sa jeunesse comme le meurtre de son frère Omar et de son oncle Sliman ben Abd el-Moumen; il éprouva vers la fin de sa vie des aspirations de mysticisme et d'ascétisme. Sur le conseil d'une *mourida* (2) qui avait accès dans son palais, il fit mander le cheikh Abou Medien (Sidi Bou Medine), qui était le chef du soufisme à cette époque (3). Le Cheikh vivait alors à Bougie. Malgré son grand âge, malgré les instances de ses disciples, il se mit en route pour exécuter les volontés du Sultan. Arrivé à El-Eubad, près de Tlemcen, il sentit que sa fin approchait, et il dit aux hommes de Yacoub el-Mansour qui l'escortaient : « Mon heure est venue, mais allez dire au Sultan que sa guérison et son salut sont entre les mains de Sidi Bel-Abbès. » Ces paroles furent rapportées à Yacoub el-Mansour qui fit rechercher Sidi Bel-Abbès; il le prit comme directeur mystique et demanda à être initié à sa doctrine.

Quelle était cette doctrine? Question délicate, à laquelle les théologiens de l'islam ne pourraient peut-être pas donner une réponse d'une précision satisfaisante. Averroès (4), qui avait envoyé à Merrakech un docteur de Cordoue pour s'en informer jugea que cette

(1) C'était l'époque où les docteurs soutenaient en public des débats contradictoires et argumentaient devant les sultans. Carra de Vaux, *Gazali*, p. 55.

(2) Femme aspirant à la vie mystique et arrivée au premier degré du soufisme.

(3) L'orthodoxie musulmane admet qu'à toute époque de l'humanité, il existe sur la terre des hommes qui ont le sens des choses cachées et le don d'en connaître les mystères ; le plus important de ces hommes s'appelle le Pôle, *El-Guethob*.

(4) Abou el-Oualid Mohammed ben Ahmed ben Mohammed ben Roched, né à Cordoue en 520 [1126], mort à Merrakech en 595 [1198-1199].

doctrine était basée sur le principe que الوجود ينفعل عن الجود c'est-à-dire que « la vie de l'homme se fait par la charité » (1).

La vertu caractéristique de Sidi Bel-Abbès, celle à laquelle il devait sa réputation de thaumaturge, était la *himma* همة que les Soufi définissent; une concentration de toutes les forces de la volonté dirigée vers Dieu, permettant la production d'actes surnaturels. Suivant Ibn Khaldoûn (2), les Soufis « par l'influence de leurs désirs ardents (همّة) et par les forces de leurs âmes, disposent des êtres inférieurs qui sont contraints d'obéir à leur volonté ».

Le degré éminent auquel Sidi Bel-Abbès était arrivé dans la pratique de cette vertu, l'a fait comprendre dans une gnôme qui a cours chez les théologiens et dont nous citons seulement quelques passages (3) :

« Jamais mortel ne pourra prétendre égaler :

La dévotion de Hassan el-Bosri عبادة حسن البصرى

L'abnégation de Daoud el-Taï زهد داود الطاءى

La science mystique d'Abou Medine معارف ابي مدين

La himma de Abou el-Abbès es-Sebti همّة ابي عباس السبتي

etc., etc., etc., etc., etc., etc.,

Pour les masses, peu touchées par les questions de doctrine, Sidi Bel-Abbès est l'apôtre de la charité, et cette réputation lui a acquis la clientèle de tous les miséreux. C'est, en invoquant son nom, que mendiants et infirmes font appel à Merrakech à la générosité des passants. Il mourut en 601 (1240-1205) et fut enterré en dehors des remparts près de Bab Taghzout.

Sur un ouali aussi populaire, la légende n'a pas manqué de s'exercer. D'après elle, Sidi Bel-Abbès serait invoqué par les Juifs. Quant aux Chrétiens, ce serait encore mieux : ils le vénèreraient sous le nom de saint Augustin. On sait que, pour le peuple, les distances dans le

(1) Je fais toutes réserves sur cette traduction. De combien d'interprétations une phrase mystique n'est-elle pas susceptible? Sur la charité, cf. S. Paul, *Première épître aux Corinthiens*, chap. XIII.

(2) *Prolégomènes*, III, 91.

(3) *Idahar*, p. 160.

temps et dans l'espace ne comptent pas et que, d'autre part, les musulmans s'approprient avec facilité les personnages sacrés honorés par les Juifs ou les Chrétiens. Des légendes aussi invraisemblables circulent dans l'Afrique du Nord au sujet de mausolées de saints à noms bibliques (1). Il a suffi que saint Augustin ait été un grand saint d'Afrique pour être confondu avec le grand saint de Merrakech. Les sultans eux-mêmes ne doutaient pas de cette indentification : le marchand de Rouen, Thomas Le Gendre, rapporte que Moulay Zidân se plaignait amèrement à Razilly, en 1623, de la capture d'un vaisseau qu'il avait affrété, à un Français, pour le transport de ses meubles et de sa bibliothèque « laquelle il souhaitait grandement de r'avoir, y ayant en icelle des manuscrits de Saint-Augustin, qu'ils appellent Cidy Bel-Abech qu'ils prétendent estre mort vers Maroc..., lesquels manuscrits il estimait plus que tous ses meubles, quelque précieux qu'ils fussent, souhaitant que le sieur de Razilly retournast en France pour obliger le Roy son maistre de faire en sorte que le roy d'Espagne (2), rendist la bibliothèque (3) ». Dans cette même relation, Le Gendre décrit les pratiques religieuses des habitants de Merrakech qui « invoquent leur Cidy Mahamet... puis Cidy Bel-Abech qu'ils disent être Saint-Augustin (4) ». En 1629, le fils de Moulay Zidân rappelait au Frère Rodolphe que les Français lui « avaient fait tort de la valeur de... sept mil vollumes de livres de manuscritz de Saint-Augustin ».

Sidi Mohammed ben Sliman el-Djazouli.

On ignore la date exacte de la naissance de Sidi Mohammed Ben Sliman el-Djazouli, mais elle peut être fixée approximativement aux dernières années du VIIIe siècle de l'Hégire (XIVe J.-C.). Il descendait du Prophète par une filiation prouvée, comptant les vingt-deux an-

(1) Sidi Yahia près d'Oudjda, identifié avec saint Jean-Baptiste ; Sidi Youcha ben Noun près de Nedroma, identifié avec Josué.

(2) Le vaisseau français, patron Castelane, avait été capturé par les Espagnols. Sur cette affaire, V. *SS. Hist. Maroc*, 1re *Série*, France, t. II, p. 541 et pays-Bas, t. II, p. 106.

(3) V. *SS. Hist. Maroc*, 1re *Série*, France, t. III, p. 733.

(4) V. *ibidem*, p. 739. Cette singulière identification a peut-être son origine dans la confusion qui se sera produite entre Tagaost, ville du Sous, et Tagast, près d'Hippone, lieu de naissance de saint Augustin.

cêtres suivants : Abd er-Rahman; Abou Beker; Sliman; Saïd, Yazid; Ykhlef; Moussa; Ali; Youssef; Aïssa; Abdallah; Guendouz; Abd er-Rahman; Mahommed; Ahmel; Hassan; Ismaïl; Djafar; Abdallah el-Kamel; Hassen II; Hassen es-Sebti; Ali, époux de Fatma, fille de Mahomet.

On accole généralement à son nom celui de son bisaïeul Sliman, en omettant de citer ceux de son père Abd er-Rahman et de son grand'-père Abou Beker. Mais il est le plus souvent désigné par l'ethnique El-Djazouli ou El-Gazouli, qui lui venait d'une grande tribu du Sous, les Djazoula ou Gazoula, dont il était originaire (1). On rencontre parfois son nom avec la *nisba*. Es-Semlali, du nom des Semlala, la fraction des Djazoula à laquelle il appartenait.

El-Djazouli doit sa grande célébrité, moins à la noblesse de sa naissance chérifienne, qu'au haut degré où il s'éleva dans la hiérarchie du soufisme : il fut le « pôle » *guethob* de son époque. C'est le plus grand mystique du Maroc. Restaurateur de l'ordre (la tariqa) des Chadlia (2) en pleine décadence, il fonda sa filiale marocaine (les Djazoulia).

Fuyant les troubles qui désolaient le Sous, son pays natal, il vint résider à Fez où il étudia dans la médersa Es-Saffarin, suivant les uns, dans celle d'El-Halfaouin, d'après d'autres biographes. Ce serait pendant son séjour à Fez qu'il aurait composé son célèbre ouvrage le *Dalaïl el Kheïrat*, écrit à la gloire du Prophète, livre qui est devenu le manuel de piété du monde musulman, et à la matérialité duquel on attribue des grâces surnaturelles. De Fez, Sidi Sliman passa à Azemmour, puis à Tit (3), où il reçut l'initiation du cheïkh des Amchariin (4), le chérif Mohammed ben Abdallah. Les disciples se pres-

(1) Sur les Djazoula, V. Foucauld, *Reconnaissance au Maroc*, p. 318.

(2) On désigne sous le nom de Chadilisme, le soufisme d'occident, du' nom de son propagateur Ali ech-Chadili, né en l'année 593 (1196-1197), mort en 656 (1258). Ali ech-Chadili avait été lui-même initié à la doctrine mystique par l'imam Abd es-Selam ben Mechich du Djebel el-Alam. Cf. En-Naqachabandi, *Djami ouçoul el Aouliya*, extrait traduit par Graulle à la suite de *Daouhat en-Nachir*, pp. 291-298; Rinn, *Marabouts et Khouan*, p. 211.

(3) Dans le Doukkala, à 12 kilomètres au S.-O. de Mazagan. Son nom ancien mi-berbère, mi-arabe, est Tit an-Fether.

(4) Les Amghariin ou Beni Amghar sont des chérifs descendant de Moulay Edris; ils

saient autour de lui plus nombreux et, quand il arriva à Safi, son influence religieuse, toujours grandissante, porta ombrage au gouverneur mérinide qui le fit éloigner de la ville (1). Le Saint choisit alors comme lieu de retraite le pays de Metraza (2), dans la tribu des Chiadma, et s'arrêta au lieu dit Afoughal (863). Mais les Haha, voisins des Chiadma, voulurent avoir leur part dans la baraka du cheikh et le sollicitèrent de venir habiter le village de Tazrout (3), près de l'oued Tankourt dans le territoire des Neknafa. Cédant à leurs instances, Sidi Ben Sliman dut partager les dernières années de sa vie entre ses disciples de Tazrout et ceux d'Afoughal. Ce fut dans cette dernière localité qu'il mourut, à une date qui varie suivant ses biographes entre les années 869 et 875. La date de 870, qui est donnée à la fois par Ahmed Baba es-Soudani et par le Cheikh Zarrouk, semble la plus acceptable.

Comme les Chiadma et les Haha s'étaient disputé l'honneur de posséder le Cheïkh de son vivant, ils se disputèrent son corps après sa mort. Il faudrait ajouter tout un chapitre aux biographies de Sidi Ben Sliman pour raconter l'histoire de sa dépouille mortelle. Un caïd (4) des Chiadma, disciple du Cheikh, nommé Omar el-Meghiti et surnommé Es-Seïaf, se mit à la tête d'un mouvement pour venger sa mort, car on prétendait qu'il avait été empoisonné. Omar fit mettre le corps dans un cercueil qu'on transporta dans un cimetière sans l'enterrer, et, comme on redoutait l'enlèvement par les gens de Haha de la précieuse dépouille, on la fit garder de jour et de nuit : chaque soir, on faisait brûler un mouedd d'huile qui éclairait au loin les

vinrent s'installer à Tit, et ils sont encore représentés aujourd'hui dans le Doukkala par les Ahel Saïs, les Ahel Bekhelidja et les Oulad Ferdj. Les Amghariin ont essaimé, en outre, chez les Entifa, où ils ont fondé la zaouïa de Bezzou, et à l'ouest de Marrakech, où ils ont créé l'oasis de Tameslouht, qui est aujourd'hui la résidence du chef de la communauté.

(1) M. Graulle, peu au courant de l'union mystique (V. *supra*, p. 3), parle de « l'orgueil incommensurable » d'El-Djazouli. Il ne peut y avoir d'orgueil dans les prédications du soufi qui s'est élevé par l'ascèse au-dessus de l'humanité. Cf. Appendice de *Daouhat en Nachir*, Trad. du *Momti el-Asma*, p. 280, note 1.

(2) *Ibidem*, p. 284.

(3) Tazrout semble devoir être identifié avec Sahil, village de la région situé près de l'oued Tankourt.

(4) Ce titre lui est donné par l'auteur du *Momti el-Asma*. V. Graulle, *Appendice* à la *Daouhat en-Nachir*, p. 287.

chemins du pays (1). En outre, les Chiadma emportaient le cercueil dans leurs expéditions et ils attribuaient à cette relique le succès de leurs armes.

Mais le caïd Omar ayant été assassiné en 890 (1485), les Haha s'emparèrent du corps de Sidi Ben Sliman qu'ils transportèrent à Tazrout; où ils lui donnèrent la sépulture. Peu de temps après, les Chiadma arrivèrent en force et reprirent le cercueil qu'ils enterrèrent à Afoughal. Ce lieu, comme nous le verrons, ne devait pas être la dernière demeure du Cheikh. En 918 (1512), le chérif Sidi Mohammed el-Kaïm, l'ancêtre de la dynastie saadienne, après avoir battu les Portugais en plusieurs rencontres, quitta le Sous et vint résider à Afoughal, où il mourut en 923 (1517). On l'enterra près du tombeau de Sidi Ben Sliman el-Djazouli. Sept années après, Moulay Ahmed el-Aaredj, fils d'El Kaïm, devenu souverain du Maroc, fit transférer à Merrakech le corps de son père et, à cette occasion, il ordonna d'exhumer les restes de Sidi El-Djazouli. Les deux corps, ramenés à Merrakech, furent enterrés au Riad el-Arous (930) et, par la suite, on éleva près du mausolée du Cheikh une mosquée placée sous son vocable. Le transfert à Merrakech du corps de Sidi el-Djazouli avait été décidé par le sultan El-Aaredj, parce qu'il appréhendait de laisser loin de sa capitale la zaouïa djazoulienne, en passe de devenir un foyer d'intrigues, et où un agitateur pouvait renouveler l'exploit du caïd Omar el-Meghiti.

Sidi Abd el-Aziz et-Tebba.

Abou Farès Abd el-Aziz ben Abd el-Hakk et-Tebba appelé aussi Sidi El-Harrar, surnom qui lui venait de sa profession de marchand de soie (2), naquit à Merrakech, vers le milieu du IX[e] siècle de l'Hégire. Les recueils hagiographiques fournissent peu de détails sur sa vie. Il fut disciple du guethob Sidi Mohammed ben Sliman et hérita de sa science et de ses vertus. Appelé à Fez pour y donner l'enseignement religieux, il quitta Merrakech et, arrivé dans la capitale mérinide, il alla loger à la médersa el-Attarin. Les habitants y accouru-

(1) Graulle, Appendice à la *Daouhat en-Nachir*, p. 287.
(2) Ou bien : ouvrier en soie.

rent pour recevoir sa bénédiction. Mais Et-Tebba, ayant reconnu dans la foule le cheikh Abou el-Hassen Ali ben Mohammed Salih el-Andalousi, vint à lui, le prit par la main et l'installa à sa place; puis il demanda qu'on lui amenât son cheval pour retourner à Merrakech. Comme les assistants le suppliaient de rester à Fez, il leur répondit, faisant allusion au mérite de Ali ben Mohammed Salih, qu'il jugeait en situation de le remplacer : « Je ne suis venu à Fez que pour remettre un dépôt à son destinataire; je me suis acquitté de ce devoir. »

Les principaux disciples de Sidi Abd el-Aziz ont été Sidi Abdallah ben Oudjal el-Ghezouâni, dont la biographie suit, Sidi Abd el-Kerim el-Fellah (1), etc...

Il mourut en 914 (1508) et fut enterré près de la mosquée de Ben Youssef.

Abdallah ben Oudjal el-Ghezouani.

Sidi Abdallah ben Oudjal naquit vers le milieu du IXe siècle de l'Hégire 13 septembre 1398-2 octobre 1494). Il est souvent désigné par l'ethnique El-Ghezouâni, du nom de la tribu à laquelle il appartenait. Les Ghezaoua faisaient partie de la grande tribu berbère des Ghomara, fixée dans le djebel el-Alem, massif montagneux qui domine les plaines du Habt. Cette région est célèbre dans l'histoire religieuse du Maroc par le grand nombre d'ascètes qui en sont sortis et, en particulier, par Sidi Ali ech-Chadili et Sidi Abd es-Selam el-Mechich, tous deux de naissance chérifienne et les pôles (guethob) de leur temps.

Sidi el-Ghezouâni fit à Fez ses premières études, puis il passa en Andalousie, où il fut disciple d'Ali ben Salih, qui enseignait à Grenade. Quand son maître passa à Fez, il l'accompagna, puis, sur son conseil, il se rendit à Merrakech pour s'initier à la discipline de Sidi Abd el-Aziz et-Tebba. Après un stage auprès de ce dernier, il revint dans le Habt chez les Beni Fezcar, voisins des Ghezaoua, sa tribu d'origine.

La renommée de sa sainteté s'était répandue; les Ghomara accoururent en foule pour lui demander la baraka. Le sultan ouattasside

(1) Sur Sidi Abd el-Kerim el Fellah. V. *infra*, p. 283 et p. 284, note 1.

Mohammed ech-Cheikh, qui se trouvait dans la région, prit ombrage de cette popularité grandissante et donna l'ordre de diriger sur Fez Sidi el-Ghezouâni et de l'incarcérer. Mais, à son retour dans sa capitale, ayant été informé des faits surnaturels qui se passaient dans la prison où était gardé le Saint, il le fit mettre en liberté, lui présenta même ses excuses et implora sa bénédiction. Cependant, fidèle à la politique des sultans, qui appréhendent toujours la fondation de centres religieux loin de leur autorité, il pressa vivement Sidi El-Ghezouâni de créer à Fez une zaouïa. Le Cheïkh, déférant aux instances du souverain, bâtit une zaouïa à l'intérieur de la ville, près de Bab Foutouh et y résida quelque temps. Mais, peu rassuré sur les desseins du Sultan à son égard, il prit le parti de retourner à Merrakech. On raconte qu'au moment de s'éloigner de Fez, il s'écria en montrant la ville : « O royauté de Fez, passe à Merrakech (1) ». ياسلطنة فاس الى مراكش ce qu'il faut entendre comme suit : « Que le privilège de Fez de nommer les sultans passe à Merrakech. » La malédiction du Cheïkh se réalisa; les Beni Ouattas furent renversés, et le pouvoir passa aux Saadiens qui firent de Merrakech le siège de leur gouvernement. Sidi el-Ghezouâni fonda à Merrakech une zaouïa dans le quartier d'El-Ksour, d'où lui est venu le surnom de Moulay el-Ksour, sous lequel il est souvent désigné. Il mourut en 935 (1528).

IV. — Itinéraire de la ziara.

On a énuméré ci-dessus (2) quelques-unes des défenses édictées au sujet des ziara par l'orthodoxie musulmane, opposée, en principe, aux honneurs rendus à un sépulcre et à la vénération de personnes humaines. Les rites tolérés restent encore très nombreux, et la dévotion populaire, consacrée par une longue tradition, a créé pour l'accomplissement de ces pèlerinages un cérémonial laborieux : enlèvement des chaussures, acte de contrition, prières pour le Prophète, récitation de la fatiha un grand nombre de fois, offrande de cierges, aumônes en espèces ou en nature, etc., etc... Tout cela est « si compliqué que l'insuccès du zaïr, venu pour implorer le ouali, est toujours

(1) *Nozhet el-Hadi*, p. 39.
(2) V. *supra*, pp. 246-247.


Souk el-Khemis
Sᵗ el-Djebbab
Bab-el-Khemis
Oued Isil
Sᵗ Bel-Abbes
III
Sᵗ Ghanem
Bab Taghzout
IV
Sᵗ Ben Sliman
Riad el Arous
Bab ed Debagh
Bab Doukkala
Sᵗ Abd el-Aziz
V
Djama Ben Youssef
Bab-Aïlen
Djama el-Mouassin
Cadi Ayad
II
Oued Isil
VI
Moulay el-Ksour
Bou Zekri
Jardin de la Bahia
El-Ktoubia
Bab Aghmat
I
Sᵗ Youssef
la Bahia
Arsa el-Maach
Cimetière Juif
El-Mamounia
Mellah
Bab-Agnaou
VII
Sᵗ es-Soheïli
Djª el-Mansouri
Dar el-Makhzen
Djenan el-Afia
Berrima
Bab er-Robb
Kasba
El-Mechouar
MERRAKECH
Aguedal
Les noms des Sebatou-Ridjal
ont été soulignés
Itinéraire de la Ziara
Echelle de 1/24 000ᵉ
0
500
1000 Mètres

attribué à une faute rituelle et, dès lors, il renforce la croyance, au lieu de l'ébranler (1) ».

Nous n'avons pas l'intention de faire connaître tous les rites de la ziara des Sebatou Ridjal, nous nous bornerons à donner l'itinéraire que doit suivre le zaïr dans ce pèlerinage et à indiquer les tombes illustres qu'il rencontre sur son passage. On rappelle que l'ex-



Fig. 1. — La zaouïa de Sidi Youssef.

pression Sebatou Ridjal, dans le sens étendu qu'on est convenu de lui donner, comprend tous les saints qui reposent dans les cimetières de Merrakech. Les sanctuaires des sept ouali, dont on vient de donner la biographie, jalonnent cet itinéraire; ils doivent être considérés comme des repères indiquant les différentes stations du pèlerinage, et c'est à ce titre que nous plaçons leurs noms en vedette dans la description qui suit :

(1) Doutté, *Magie*, p. 57.

La visite aux Sebatou Ridjal se fait suivant un parcours circulaire, qui, commencé au Sud-Est de la ville, s'achève au Sud-Ouest. Le sens de cette circumambulation a été sans doute adopté par imitation du *taouaf*, procession qui s'accomplit autour de la Kaaba, pendant le pèlerinage de La Mecque (1).

Première station : Sidi Abou Yacoub Youssef. — On sort de la ville par Bab Aghmat, et, en se dirigeant au Sud-Est, on rencontre à 300 mètres environ la zaouïa de Sidi Youssef. La coupole sous laquelle il repose, à côté de son maître, cheikh Bou Asfour, a été construite par les Saadiens (2).

Deuxième station : Cadi Ayad (3). — Le pèlerin rentre dans Merrakech par Bab Aghmat et, longeant le quartier de Bou Zekri, il arrive au cimetière de Bab Aïlen. Chemin faisant, il a trouvé à l'intérieur de Bab Aghmat les tombes de personnages renommés pour leur piété et leur science et qui, pour la plupart, appartiennent aux VII[e] et VIII[e] siècles de l'Hégire. La première tombe visitée dans la deuxième station est celle de Abou el-Abbas Sidi Ahmed ben Mohammed ben Atman, el-Azdi, el-Merrakechi, appelé communément Ibn el-Benna. Né à Merrakech, le 9 Dou el-Hiddja 654 (18 décembre 1256), il mourut dans cette ville, le 5 Redjeb 721 (31 juillet 1321). Il fut imâm de la ville. L'érudition d'Ibn el-Benna tenait du prodige, elle embrassait l'ensemble des connaissances : droit, exégèse, médecine, astronomie, mathématiques, etc.; il a composé des ouvrages sur toutes sciences, *de omni re scibili*. On en trouvera la liste dans le *Djedouat el-Iktibas* d'Ibn el-Cadi.

Du mekam d'Ibn el-Benna, le zaïr arrive à la majestueuse Koubba

(1) On donne, pour expliquer le sens adopté pour l'itinéraire de la ziara, une autre raison tirée de cette similitude des mots, si chère aux Sémites. Ces trois mots sont إيمان la foi religieuse; يمن le côté droit et اليمن l'Yémen (Arabie heureuse). Le Prophète a dit : الايمان يمانى *la foi religieuse est sortie du Yemen* ou *du côté droit*. On s'appuie sur ce hadit pour donner à la droite la prééminence sur la gauche.

(2) V. Fig. 1, p. 279 la zaouïa de Sidi Youssef.

(3) V. Fig. 2 et 3, la koubba du cadi Ayad et les sanctuaires environnants.

Fig. 2. — Koubba du cadi Ayad (à gauche) et koubba de Moulay Ali Chérif (à droite).

Fig. 3.

C. Moulay Ali Chérif. D. Cadî Ayad. B Lella Mahalla. A. Moulay Edris el-Ouezzâni.

que le sultan Moulay er-Rechid (1664-1672) fit élever sur la tombe de son aïeul Moulay Ali Chérif (1); elle est juxtaposée (2) à celle du cadi Ayad. Cet ancêtre de la dynastie filalienne fut emprisonné par le sultan saadien Moulay Ahmed *el-Mansour*, en même temps que quarante de ses cousins. Les Chérifs filaliens, dont la généalogie défiait toute contradiction, portaient ombrage aux Saadiens, dont la filiation était moins solidement établie; El-Mansour, par prudence, crut devoir les retenir en prison. Ils y vécurent du travail de leurs mains, soit en copiant des manuscrits, soit en faisant des ouvrages de vannerie; ils ne mangeaient que des mets apprêtés par leurs mains et refusaient ceux qu'on leur faisait envoyer de la cour des Saadiens. Moulay Ali Chérif mourut en prison en l'année 1006 de l'Hégire, soit en 1597-1598 de notre ère. Ceux de ses cousins qui vécurent jusqu'à la chute de la dynastie saadienne en 1069 (1659) recouvrèrent alors leur liberté. Tous ces chérifs sont enterrés dans la koubba élevée par Moulay er-Rechid. On voit aussi dans ce sanctuaire la tombe d'un autre filalien Sidi Abd el-Ouahed, le mufti de Merrakech et le premier khatib de la mosquée d'El-Mouassin, construite en 970 (1562-1563) par le sultan Abdallah *el-Ghalib*. On rapporte qu'avant lui cette mosquée était restée sans desservant; les habitants du quartier prétendaient qu'elle avait été bâtie sur l'emplacement d'un ancien cimetière juif (3), et il paraissait inconvenant à des musulmans de prier dans un pareil lieu Sidi Abd el-Ouahed mourut, le 26 Redjeb 1003 (6 avril 1595), d'après son épitaphe. Deux souverains de la dynastie filalienne ont aussi leur sépulture dans le sanctuaire de Moulay Ali Chérif : ce sont Moulay Sliman qui régna de 1792 à 1822 et Sidi Mohammed ben Abd er-Rahman (1859-1873).

(1) Les généalogistes le nomment simplement Moulay Ali et réservent l'appellation de Moulay Ali Chérif à un ascendant plus ancien de quatre générations. Moulay Ali eut pour fils Moulay ech-Chérif, le père de Moulay Mohammed (*alias* Mhammed), de Moulay er-Rechid et de Moulay Ismaïl qui régnèrent successivement tous les trois.

(2) C'est à tort que M. Houdas, traduisant la *Nozhet el-Hadi*, écrit (p. 494) que la koubba de Moulay Ali « fait face au cénotaphe du cadi Ayad ». Le texte arabe (p. ٢٠١) porte قبة تلقا ضريح القاضى عياض c'est-à-dire : *attenant* à la tombe du cadi Ayad. L'expression *cénotaphe* est elle-même impropre, car le corps du cadi est réellement enterré à cette place.

(3) Cette tradition n'est pas admise par Si Abbas ben Brahim. V. *Idahar el-Kemal*, p. 34.

Attenant au mur N.-O. du magnifique mausolée de Moulay Ali Chérif se trouve l'édifice beaucoup plus modeste qui renferme le tombeau du cadi Ayad, un des Sebatou Ridjal; la coupole de forme hémisphérique est surmontée d'un petit djamour. On lit sur le marbre l'épitaphe suivante :

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى ءاله وصحبه وسلم كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام هذا قبر الشيخ الامام علم الاعلام فريد دهره ووحيد عصره الفقيه الحجة النظار المحدث المسند المكثر المبرز الاعرف المتفن المتفنن الشيخ القاضى الاعدل الاستاذ الاكمل ابي الفضل عياض ابن موسى بن عياض اليحصبى السبتى نزيل مراكش ودفينها المالكى المذهب توفى رضي الله عنه سنة اربع واربعين وخمسمائية احله الله اعلا منازل الرضوان وسكنه برحمته فسيح الجنان

« Je cherche un refuge auprès de Dieu contre Satan, le lapidé. Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux. Que Dieu bénisse notre seigneur et maître Mohammed, sa famille et ses compagnons et qu'Il lui accorde le Salut. Toute créature sur terre disparaîtra; il ne restera que la force de ton Seigneur puissant et généreux. Ceci est la tombe de cheikh, de l'imâm, du savant des savants, l'unique de son époque, le seul de son temps, le jurisconsulte averti, le traditionnaliste certain, l'érudit, le bien instruit de tout, le cheikh, le cadi, le juste, le parfait Abou el-Fedhol Ayad ben Moussa ben Ayad el-Yahsobi, es-Sebti, domicilié et enterré à Merrakech. Il appartenait au rite malekite; il est décédé — Puisse Dieu l'agréer! — en l'année 544. Que Dieu le place dans le Paradis au meilleur rang et que sa miséricorde lui réserve un séjour dans l'immensité du Ciel! »

La koubba du cadi Ayad renferme les tombeaux de personnages notoires. Le 2 Rbia 1er 933 (7 décembre 1526), on y enterra Abou Mohammed Sidi Abd el-Kerim el-Fellah. Ce ouali, qui appartenait à la tariqa chadlia, fut le khelifa de Sidi Abd el-Aziz et-Tebaa, l'un des Sebatou Ridjal; il s'éleva dans le mysticisme au degré de ghaout, Moulay Ahmed *el-Aaredj* et son frère Moulay Mohammed *ech-Cheikh*, qui devaient régner successivement sur le Maroc après la chute des

Mérinides, fréquentaient la zaouïa de Sidi Abd el-Kerim, où se pratiquait toujours la plus large hospitalité (1).

On visite encore dans cette chapelle funéraire la tombe de Sidi Mohammed ben Kassem ben Mohammed ben Ali surnommé El-Kassar. Originaire de Grenade, il était fixé à Fez. Malgré sa grande science, El-Kassar n'a composé que très peu d'ouvrages; il se contentait d'écrire des notes, que ses héritiers vendirent au poids, après sa mort. Ses paroles étaient aussi rares que ses écrits : mufti de Fez, il ne répondait que par deux ou trois mots aux questions qui lui étaient posées, et se contentait souvent d'un *oui* ou d'un *non*. Lors des compétitions qui se produisirent à la mort de Moulay Ahmed el-Mansour entre ses trois fils Moulay Zidân, Moulay ech-Cheikh et Moulay Abou Farès, le Cheikh prit parti pour Moulay Zidân qui fut proclamé, le 16 Rbia I[er] 1012 (25 août 1603). Mais Moulay ech-Cheikh entra en vainqueur dans Fez, et son premier soin fut d'exiler à Merrakech Cheikh el-Kassar, qui mourut en route, à la zaouïa Ben Sassi, à peu de distance de la ville, en Ramadan 1012 (février 1604); on transporta son corps dans la koubba du cadi Ayad (2). Parmi les autres personnages qui reposent dans ce sanctuaire, on signale le fekih Ali ben Mohammed et le cadi Omar ben Mahmoud.

Le premier, Abou el-Hassen Ali ben Mohammed était originaire de Tamegrout (oued Draa); il fut envoyé en ambassade à Constantinople auprès du sultan Amurat III en 997 (1587) par Moulay Ahmed *el-Mansour*, qui lui avait adjoint son secrétaire Mohammed ben Ali el-Fichtali (3). Il rédigea, à son retour, un récit de son ambassade qu'il intitula *En-Nefeha el-Meskia fi es-Sefara et-Torkia* (4).

Le second, Abou Hafs Omar, était cadi de Tombouctou en 1591, lors de l'expédition du pacha Djouder. Exilé à Merrakech, il y mourut, le 1[er] Moharrem 1003 (16 septembre 1594). Durant sa vie, il avait

(1) Sur ce ouali, cf. Ibn Askar, *Daouhat en-Nachir*, pp. 172-173, en rétablissant Bab Aïlen au lieu de Bab Aghmat.

(2) El-Oufrâni, *Nozhet*, p. 312. C'est à tort que Abd er-Rahman el-Fassi (Ibtihadj el-*Qoloub*) place la tombe du cheikh el-Kassar à côté de celle de Sidi Bel-Abbès es-Sebti.

(3) Il ne doit pas être confondu avec El-Fichtali, le premier ministre de la plume وزير القلم de Moulay Ahmed el-Mansour et l'historiographe de son règne.

(4) Nous en préparons la publication, texte et traduction.

coutume de répéter : « Il ne saurait y avoir de tristesse pour quiconque sera enterré près du tombeau du cadi Ayad (1) ».

L'historien El-Oufrâni rapporte sur la zaouïa du cadi Ayad l'histoire suivante (2) qui se concilie mal avec le respect dont on entoure



Fig. 4. — La koubba de Lella Mahalla et de Moulay Edris el-Ouezzâni (On voit seulement les deux baies ogivales).

ce sanctuaire. Le fait se serait passé à la fin du XVIIe siècle, en tout cas après l'érection de la grande koubba de Moulay Ali Chérif, qui fut construite, comme nous l'avons vu, sous le règne de Moulay er-Rechid (1664-1672). Un ouali de l'Orient venu à Merrakech, préten-

(1) *Tarikh es-Soudan*, Trad. Houdas, p. 324, Texte, p. ٢١٢.
(2) *Nozhet el-Hadi*, p. 494.

dait posséder le don de seconde vue et distinguer dans les cimetières les tombes des gens vertueux et celles des méchants. Un fekih, voulant l'éprouver, le conduisit à la zaouïa du cadi Ayad et le fit entrer dans la koubba située dans le cimetière d'Abou el-Fedhol. A peine entré, le ouali s'écria : « Je vois ici des porcs أرى هنا خنازير ». Or il en était bien ainsi, car c'est dans cette koubba qu'on enterrait les rénégats. Il entra ensuite dans la koubba de Moulay Ali Chérif et dit : « Je respire ici le parfum du Prophète ». Ce récit sur lequel l'auteur de la *Nozhet* formule, d'ailleurs, des réserves, se heurte à bien des invraisemblances : la zaouïa du cadi Ayad se compose de la seule koubba à laquelle est affecté un mokaddem. Quelle serait cette autre koubba sise dans le cimetière d'Abou el-Fedhod? N'y a-t-il pas, d'autre part, confusion entre Ayad et son konia qui est Abou el-Fedhol?

Avant de quitter ce cimetière, on remarquera deux petits sanctuaires à coupoles hémisphériques (V. p. 281, fig. 3 et p. 285, fig. 4). L'un renferme la tombe de Lella Mahalla محلّة dont le nom est prononcé par le peuple Amehalla امحلّ, l'autre, contigu au premier, renferme le corps de Moulay Edris el-Ouezzâni. Je n'ai pu recueillir aucun renseignement sur ce saint et cette sainte.

Troisième station : Sidi bel-Abbès es-Sebti (1). — Au sortir du quartier de Bab Aïlen, on gagne Bab ed-Debagh, laissant à gauche le cimetière de Sidi Mohamed ben Salah où repose Abou Abdallah Sidi Mohamed ben el-Hadj Mohamed ben Abdallah appelé Bel-Segheir el-Oufrâni, l'auteur de plusieurs ouvrages biographiques et de l'histoire de la dynastie saadienne intitulée *Nozhet el-Hadi*. Il était né à Merrakech en 1080 (1669-1670) et mourut aux environs de l'année 1140 (1727-1728). Le pèlerin, procédant à la visite des Sebatou Ridjal, franchit la porte Bab ed-Debagh et trouve sur la rive droite de l'oued Issil un vaste et antique cimetière où sont enterrés des ouali, en nombre incalculable; on en trouvera les noms mention-

(1) V. Fig. 5, p. 287. On n'aperçoit que le sommet de la koubba de Sidi Bel-Abbès. L'obligation de respecter les abords de la zaouïa a rendu difficile d'en prendre une vue meilleure.

nés pour la plupart dans le *Tachaouf* (1). Parmi ces tombes, il distinguera celle de Abou Brahim Sidi Ishaq ben Mohammed connu sous le surnom de Es-Seffadj, mort le 15 Chaban 581 (11 novembre 1185). Du cimetière de Bab ed-Debagh, le zaïr s'achemine vers Bab el-Khemis. En face et en dehors de cette porte, il trouve la koubba d'un célèbre hagiographe Abou el-Hadjadj Youssef ben Aissa ben



Fig. 5. — A) Sidi Bel-Abbès es-Sebti. B) Sidi El-Djebbab.

Abd er-Rahman et-Tadili, appelé communément Ibn ez-Zaïat. Il était originaire du Tadla et vivait au temps de Sidi Bel-Abbès es-Sebti; il est l'auteur du *Tachaouf*. Après avoir exercé la charge de cadi chez les Regraga, il mourut à Merrakech en 627 ou 628 (1129 ou 1131). A proximité de la koubba d'Ibn ez-Zaïat se trouve la tombe de Sidi

(1) *Kitab et-Tachaouf ila ridjal et-Tassaouf*, recueil de notes biographiques sur les soufi du Maghreb. Cf. Lévi-Provençal, *op. cit.*, pp. 220-221.

Mohammed el-Ferran, le *malamiti* (1), en faveur duquel on récite une fatiha. Au N.-O., et toujours en dehors de Bab el-Khemis, on visite une tombe entourée d'une balustrade en bois, c'est celle de Sidi Ahmed ez-Zaouïa, mort en 1106 (1694-1695). Enfin, le zaïr pénètre dans Merrakech par Bab el-Khemis et se rend à la Zaouïa Abbasia pour la ziara de Sidi Bel-Abbès es-Sebti, dont le mausolée disparaît sous l'épaisseur des voiles et des tentures qui le recouvrent. A côté de ce tombeau, se trouve celui de Sidi Ghanem ben Saïd es-Sebâai, disciple de Sidi Abdallah ben Sassi (2), qui mourut au cours du x[e] siècle de l'hégire (1495-1591). Le pèlerin, après s'être arrêté aux mekam de personnages vertueux appartenant à l'époque contemporaine (3), arrive à un caveau, dont la mention doit être faite à titre de curiosité : il renferme sept petits tombeaux alignés qui seraient, d'après la tradition, ceux de « sept frères nés d'un même ventre et dans un même moment ». يقول انهم اخوة ولدوا من بطن واحد في مدة واحدة . Ces sept jumeaux auraient, à leur naissance, été présentés à l'émir sur un plat (4).

Près du mausolée de Sidi Bel-Abbès es-Sebti, les fidèles vénèrent le cénotaphe d'Averroès, qu'ils prennent à tort pour la sépulture du grand philosophe, commentateur d'Aristote. Abou el-Oualid ben Rochd, connu dans le monde chrétien sous le nom d'Averroès, naquit à Cordoue en 520 (1125). Adonné aux spéculations philosophiques, il s'efforça dans ses écrits de concilier la foi et la science. Les sultans almoravides et almohades, désireux d'attirer dans leur capitale les savants de l'Andalousie (5), le firent venir plusieurs fois à Merra-

(1) Sur la secte malamitia, V. *Supra*, p. 269, note 3.

(2) Lors de l'évacuation d'Azemmour par les Portugais (1541) il pénétra avec le cheikh Abou Mohammed Abdallah el-Kouch dans la place, afin de la garder en attendant l'arrivée des musulmans. Il fut enterré dans sa zaouïa près de Merrakech sur le bord de l'oued Tensift.

(3) On trouvera leurs noms dans *Es-Saada el-Ibadia*, t. I, p. 152.

(4) *Ibidem* et p. 153. — Il existe dans le quartier d'El-Moukkef un autre caveau renfermant sept petites tombes alignées (*Ibidem*, p. 117). — Il me souvient d'un fait analogue raconté dans des récits folkloriques ; le narrateur ajoutait que les nouveau-nés ainsi apportés dans un plat donnaient l'impression d'une friture de goujons.

(5) C'est ainsi qu'Abd el-Moumen avait fait venir à Merrakech le fameux médecin de Séville Ibn Zoar (Avenzoar), et l'avait installé dans le quartier Kannaria.

kech (1), et nous avons vu qu'il avait été en relations avec Sidi Bel-Abbès es-Sebti. Ce fut dans cette ville qu'il mourut le 7 Sefer 595 (10 décembre 1198); on l'enterra dans le cimetière situé hors de l'ancienne porte de la ville, dite Bab Taghzout, mais son corps ne séjourna que « cent nuits » dans cette tombe, et il fut transféré à Cordoue, où on le déposa dans le caveau de sa famille au cimetière d'Ibn Abbas (2). Le fekih el-Arabi raconte qu'il assista à Merrakech au chargement sur une bête de somme du corps d'Averroès, alors qu'on le transportait en Andalousie.

Malgré ce témoignage, quelques hagiographes musulmans persistent à mentionner Ibn Roched comme enterré à Merrakech. Léon l'Africain (El Hassan ben Mohammed el-Ouzzan), dans sa biographie des savants arabes illustres (3), ouvrage que nous ne connaissons que par une traduction latine écrite en 1527, est des plus affirmatifs sur cette question. On lit (4), en mauvais latin, dans son recueil biographique : « *Postremo mortuus est Averrois in civitate Marochi, et fuit sepultus extra portam Coriariorum* (5), *tempore Maumedis Mansoris, pontificis ac regis* (6), *anno sexingentesimo tertio de Elhegira* (7). *Dixit interpres se vidisse sepulcrum et epitaphium ejus.*

Après la ziara du guethob Sidi Bel-Abbès es-Sebti, on va visiter la tombe de Sidi Ahmed ben Abd er-Rahman es-Sanhadji, connu sous le nom de Sidi El-Djebbab. Ce grand ouali, originaire d'Azemmour, passe pour avoir appris du Prophète le métier de tailleur; il mourut à Merrakech en 592 (1195-1196) et fut enterré à Bab Taghzout. Sa

(1) Mais c'est à tort qu'Ibn el-Moukit rapporte (*Saada el-Ibadia*, t. I, p. 14) que le sultan almoravide Ali ben Youssef ben Tachefin prit le conseil d'Ibn Roched pour décider la construction des remparts de Merrakech. Ces remparts furent élevés en 526 (1131-1132) date à laquelle Ibn Roched n'aurait eu que cinq ans.

(2) On lit dans El-Ansari ودفن بجبانة باب تاغزوت خارجها ثلاثة شهر ثم حمل الى قرطبة ودفن بها فى روضة سلفه بمقبرة ابن عباس *Bibl. Nat. Mss. Supplément arabe* 682, *f.*7.

(3) *De viris quillusdam illustribus apud Arabes per Johannem Leonem Affricanum ex ea lingua in maternam traductis.* Cet ouvrage a été publié par Hottinger dans *Bibliothecarium quadripartitum MDCLXIV*, pp. 246-291 et par Fabricius dans *Bibliotheca Grœca* MDCCXXVI, t. XIII, pp. 259-298.

(4) Hottinger, *op. cit.*, p. 271; Fabricius, *op. cit.*, p. 233.

(5) La porte des tanneurs, Bab ed- Debagh.

(6) Abou Youssef Yacoub el-Mansour qui régna de 530 à 595 (1134 à 1199).

(7) Il faut rétablir 595 au lieu de 603.

réputation de sainteté était déjà établie au temps de Sidi Bel-Abbès es-Sebti, qui venait lui faire de pieuses visites.

Le mausolée de Sidi Bel-Abbès es-Sebti n'était à l'origine qu'une koubba, près de laquelle on avait élevé une mosquée; les deux monuments se trouvaient en dehors des remparts près de la porte dite Bab Taghzout. Ce fut en ces lieux que fut arrêtée, le 23 avril 1515, l'armée portugaise conduite par Nuno Fernandez d'Ataïde, gouverneur de Safi, et D. Pedro de Sousa, gouverneur d'Azemmour. Marmol raconte que les éclaireurs indigènes arrivèrent « à la vieille mosquée que l'on appelle Cidi Valavez Cepti, qui est près des murs » (1). Un siècle après cet événement, le sultan saadien Moulay Abou Farès, fils de Moulay Ahmed *el-Mansour*, « fit bâtir la grande mosquée voisine du mausolée du cheikh et créa dans ce magnifique édifice la bibliothèque qui est près du mihrab et l'enrichit des livres les plus rares et les plus précieux ». Moulay Abou Farès était sujet à des attaques d'épilepsie, et il avait voulu, par cette pieuse fondation, s'attirer la baraka de Sidi Bel-Abbès, qu'on implorait dans tout le Maroc, pour la guérison des maladies (2).

En 1035 (1625), la tête du faux mahdi Abou Mahalli, après être restée suspendue douze ans aux remparts de Merrakech, fut décrochée et enterrée dans la koubba de Sidi Bel-Abbès es-Sebti « au-dessous de la médersa qui, en cet endroit, est contiguë à la mosquée (3) ».

Les sultans de toutes les dynasties ont tenu à honneur de restaurer et d'embellir la zaouïa et le mausolée de Sidi Bel-Abbès. La coupole, refaite sous le règne de Moulay Ismaïl, a été remise à neuf tout récemment en 1324 (1906), par ordre de Moulay Abd el-Aziz.

Les pèlerins affluent à ce sanctuaire des contrées les plus lointaines, apportant leurs offrandes en argent ou en nature. Chaque soir, le *kaïm* ou gardien du tombeau prend l'argent déposé dans les sébiles et le distribue aux pauvres qui se pressent autour de la *rouda*, attendant l'aumône quotidienne qui les fait vivre. A l'époque où Ibn el-Khatib, le vizir des souverains de Grenade et le prince des secré-

(1) Marmol, Trad., t. II, p. 64.
(2) *Nozhet el-Hadi*, p. 309.
(3) *Ibidem*, p. 340.

taires pour le style, vint visiter le tombeau du ouali, la recette journalière s'élevait à la somme de huit cents mitqal (1), en monnaie d'or pur, et dépassait parfois mille mitqal.

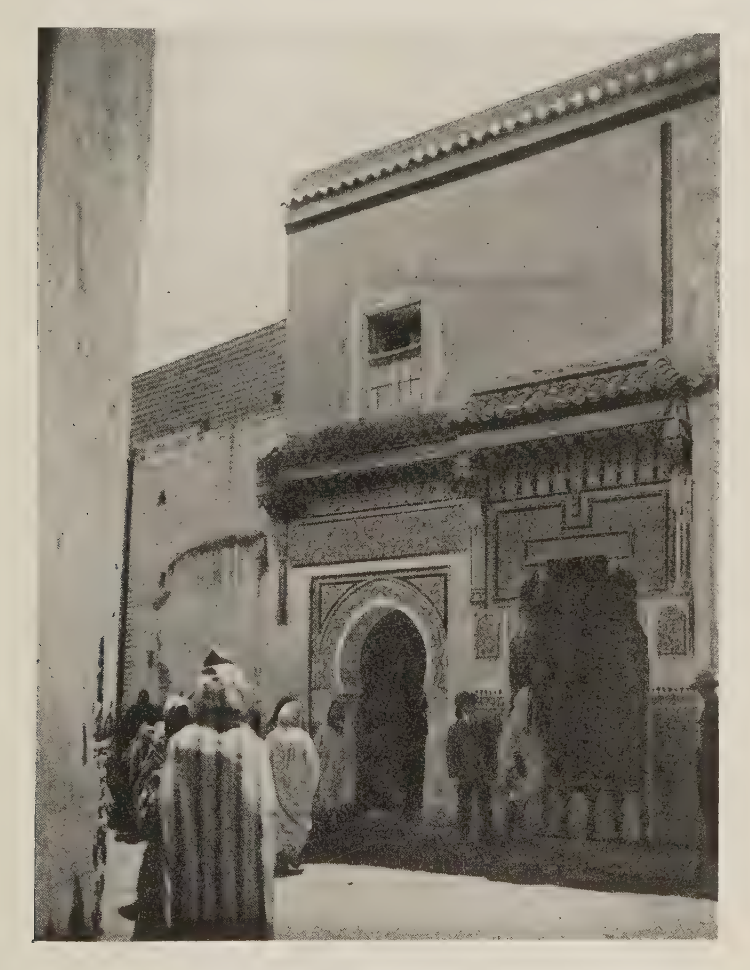
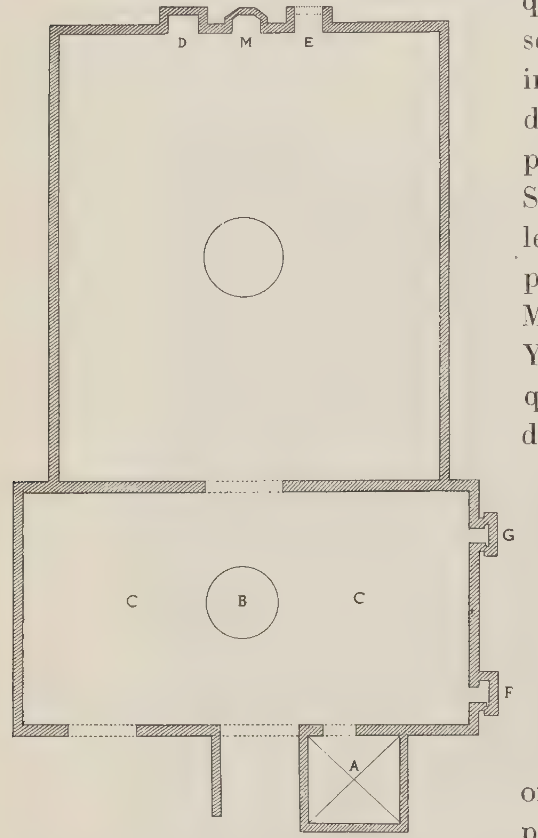


Fig. 6. — Fontaine près de la mosquée de Sidi ben Sliman.

Quatrième station : Sidi ben Sliman. — La zaouïa de Sidi Bel-Abbès es-Sebti est le point extrême qu'atteint au Nord l'itinéraire du pèlerin. En la quittant, il se dirige, au Sud vers la koubba et la mosquée de Sidi Ben Sliman. Ces édifices donnent sur une petite place, où l'on

(1) *Idahar*, p. 177.

voit une jolie fontaine revêtue de zellidj, parmi lesquels, se trouvent quelques carreaux de Delft (1). Avant de pénétrer dans la cour qui précède la mosquée (V. le schéma ci-contre), on trouve immédiatement à droite la grande Koubba qui recouvre la dépouille du guethob Sidi ben Sliman. Attenant à ce mausolée, on a élevé une petite coupole sur le tombeau de l'imâm Mohammed ben Brahim el-Yakkouri enfin dans le mur qui renferme la cour du côté droit on a ménagé deux enfeux (F et G) : le premier (F) contient les tombes des chérifs filaliens Moulay Hicham et Moulay Hosseïn, tous deux frères de Moulay Sliman; ils moururent de la peste en 1214 (1700-1800).



Leurs mausolées de marbre ont la forme habituelle (un prisme triangulaire, reposant sur l'une de ses faces). L'inscription est gravée sur les deux faces latérales et sur les sections triangulaires des extrémités.

Tombe de Moulay Hosseïn.

الحمد لله وحده هذا ضريح الشريف الاصيل العلوى الفاضل الماجد الحسنى سلالة
الاخيار ومنبع الفضل والافتخار غصن البلاغة * الزاهر * وصيب الندا الماطر نجل
القمرين سيدنا ومولانا الحُسين بن امير المومنين سيدى محمد بن مولانا عبد الله بن مولانا
اسماعيل قدس الله ارواحهم * عام 1214 *

(1) V. Fig. 6, p. 291.

Louange à Dieu seul! Ceci est la tombe du chérif de race noble, l'alaouien, l'excellent, l'illustre, le hassénien, le meilleur parmi les meilleurs, source de perfection, souche d'éloquence ✻ brillante ✻ parfum de fraîcheur et de rosée, fils du soleil et de la lune (1), notre seigneur et notre maître El-Hosseïn, fils du Commandeur des Croyants Sidi Mohammed, fils de notre maître Abdallah, fils de notre maître Ismaïl. Dieu sanctifie leurs âmes!! Année 1214.

Tombe de Moulay Hicham.

الحمد لله وحده هذا ضريح الشريف الاصيل الفاضل الماجد الاثيل ذي الشرف الباذخ وطود المكارم والعز الشامخ مصباح ✻ الظلام ✻ وقمر التمام أمير الموءمنين سيدنا ومولانا هشام بن امير الموءمنين سيدي محمد بن أمير الموءمنين مولانا اسماعيل قدس الله ارواحهم ✻ عام 1214 ✻

Louange à Dieu seul. Ceci est la tombe du chérif de race noble, l'excellent, l'illustre, de la lignée des chérifs élevés, montagnes de générosité et de puissance sublime, flambeaux ✻ des ténèbres ✻, lune dans son plein. le commandeur des Croyants, notre seigneur et notre maître Hicham, fils du Commandeur des Croyants, Sidi Mohammed fils du Commandeur des Croyants notre maître Abdallah, fils du Commandeur des Croyants notre maître Ismaïl. Que Dieu sanctifie leurs âmes! ✻ Année 1214 ✻.

Les mots encadrés par des vignettes dans le texte arabe et dans la traduction sont gravés sur les sections triangulaires du prisme. L'ouvrier-graveur a ajouté au-dessus du mot الزاهر « brillante » (tombe de Moulay Hosseïn) l'inscription suivante :

ولا انت يا ناظر ✻ رحم الله من صنع شيئا فاتقنه

O toi qui me regardes, tu n'échapperas pas à mon sort. — Dieu soit compatissant pour celui qui a exécuté cet ouvrage et l'a perfectionné!

Le second enfeu (G) contient les tombes de Sidi Mohammed *el-Kaïm bi amer Allah*, le fondateur de la dynastie saadienne, de son fils aîné Moulay Ahmed *el-Aaredj* et des enfants de ce dernier.

On a vu dans la biographie de Sidi Ben Sliman que Moulay Ahmed *el-Aaredj* avait fait revenir d'Afoughal la dépouille du guethob, en même temps que celle de son père et les avait fait enterrer au Riad

(1) Hassen et Hosseïn, les deux fils d'Ali, gendre du Prophète.

el-Arous (1). Ce sultan, dont la destinée devait être cruelle, ignorait qu'il se préparait à lui-même sa propre sépulture. Détrôné en 951 (1544) par son frère aîné Moulay Mohammed *ech-Cheikh* il vécut à Merrakech en retraite surveillée. Le 1er Moharrem 965 (24 octobre 1557), la nouvelle arrivait dans la ville que les Turcs avaient assassiné dans



Fig. 7. — La koubba de Sidi ben Sliman el-Djazouli.

les montagnes du Sous le sultan Moulay Mohammed *ech-Cheikh*. Le gouverneur de Merrakech, le caïd Ali ben Abou Beker Azikki, afin d'éviter toute compétition au sujet de la succession au trône, fit égorger aussitôt Ahmed *el-Aaredj* et ses enfants. Au milieu de l'effervescence générale, personne n'osait donner la sépulture à leur corps. « Ce fut Sidi Abou Amer el-Casteli qui les mit en terre au Riad

(1) V. *supra*, p. 275.

el-Arous, près du mausolée de Sidi Ben Sliman (1) » et de celui d'El-Kaïm, leur père et grand'père. La tombe d'El-Aaredj resta privée de tout monument funéraire jusqu'au jour où une fille du malheureux chérif, échappée au massacre, fit placer une *meqabria* en marbre sur laquelle on lit l'épitaphe suivante :

اعوذ بالله مى الشيطان الرجيم الله لاإله الاهو الحي الفيوم لاتاخذه سنة ولانوم له ما
بى السماوات وما بى الارض من ذا الذي يشبع عنده الاباذنه يعلم مابين أيديهم وما خلبهم
ولا يحيطون بشيء من علمه الابماشاء وسع كرسيه السماوات والارض ولا يؤذه حبظهما وهو
العلي العظيم * أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على
سيدنا محمد وءاله وصحبه وسلم تسليماً هذا فبر الامير المنعم السعيد مولانا ابو العبّاس احمد بن
محمد الشريب الحسنى برد الله ضريحه واسكنه من الجنان بسيحه ومَن استفر رضي الله عنه
بى موضع الشهدا وانتفل سرير السعد ولم تزل محاسنه رحمه الله بى حياته بى التحبيسات
وبمد الصدفات متداولة شبعا ووترا واحاديثه واحتسابه بذلك وجه الله الكريم لأخر
الدهرتتلى وتفرا وفد عاش بى ءاخر عمره عابدا سعيدا ومات رحمه الله مومنا شهيدا توبي
رضي الله عنه ضحوة يوم الخميس السابع والعشرون شهرذي حجة متم عام اربع وتسعمايه
دبن بى هذه الفبة المكرمة التي نشأتها عليه الحرة المصونة المرضية الميمونة ابنته عايشه
وانبفت عليها من مالها تفبل الله عملها ورضي عنها وصلى الله على سيدنا محمد وءاله *

Je cherche un refuge auprès de Dieu contre Satan le lapidé. Dieu. Point de Dieu si ce n'est Lui, le Vivant, l'Éternel. Ni l'assoupissement, ni le sommeil n'ont de prise sur Lui. Tout ce qui est dans les cieux et sur la terre lui appartient. Qui pourrait intercéder auprès de Lui sans sa permission. Il connaît ce qui était avant le monde et ce qui sera après. Les hommes n'embrassent de sa science que ce qu'Il a voulu leur en apprendre. Son trône s'étend sur les cieux et sur la terre. Il les conserve sans aucun effort. Il est le Très-Haut le Grand (2).

Je cherche un refuge auprès de Dieu contre Satan le lapidé. Au nom de Dieu le Clément le Miséricordieux. Que la bénédiction de Dieu soit sur

(1) El-Oufrâni, *Nozhet*, Trad. p. 43.
(2) Coran, II, 256.

notre seigneur Mohammed et sur ses Compagnons, qu'Il leur accorde la plénitude du salut.

Ceci est la tombe de l'émir généreux et bienheureux notre seigneur Abou el-Abbas Ahmed ben Mohammed, le chérif hassénien que Dieu rafraîchisse sa tombe et lui réserve une large place dans le Paradis! Il repose maintenant, — que Dieu soit satisfait de lui! — à la place des martyrs, ayant été transporté, dans le séjour de la félicité. Il ne cessa durant sa vie, — Dieu lui soit miséricordieux! — de répandre ses bienfaits consistant en donations pieuses et en distribution d'aumônes, soit qu'il les fit une à une soit qu'il les fit collectivement. Le récit de ses bonnes actions — et en les accomplissant, il n'avait en vue que la satisfaction de Dieu le Généreux — seront sans cesse rapportés par la parole et par la plume jusqu'à la fin du monde. Au déclin de sa vie, il se consacra à l'adoration de Dieu, ce qui fit son bonheur. Il mourut, — Dieu lui fasse miséricorde! — en croyant et en martyr. Il mourut — Dieu soit satisfait de lui — dans la matinée du jeudi 27 du mois de Dou el-Hiddja clôturant l'année 964. Il fut enterré dans cette koubba bénie que construisit, de ses propres deniers, la femme noble et vertueuse qui l'aimait et dont elle était aimée, la bien heureuse Aïcha, sa fille — Puisse Dieu agréer sa bonne action et lui témoigner sa satisfaction! Que la bénédiction de Dieu soit sur notre seigneur Mohammed et sur sa famille!

La sépulture d'El-Kaïm bi amer Allah, celle de Moulay Ahmed *el-Aaredj* et de ses enfants valurent autrefois à ce lieu d'être appelé Kobour el-Acheraf (1) قبور الاشراف appellation donnée depuis au cimetière qui se trouve au sud de la mosquée d'El-Mansour près de la porte Agnaou (2). Le vulgaire prétend que l'un de ces enfeux est le tombeau du Sultan Noir. Il n'y a pas lieu de s'arrêter à cette fable; le Sultan Noir est un personnage légendaire dont on rencontre partout la trace (3).

On trouve encore Riad el-Arous, à proximité du mausolée de Sidi Ben Sliman el-Djazouli, le tombeau très vénéré du cheikh éminent Abou Amar el-Merrakechi, mort en 1563. Originaire d'Andalousie, il suivit l'enseignement d'Abd el-Kerim el-Fellah. Comme tous les grands mystiques, il fut, de son vivant, en but à l'opposition sourde

(1) *Nozhet el-Hadi*, p. 43.
(2) *Ibidem*, pp. 43 et 81.
(3) Cf. Doutté, p. 211.

des uléma. La largesse incomparable avec laquelle il pratiquait l'hospitalité tenait du prodige. « Ceux-là seuls, écrit Ibn Askar, pourraient suffire à de pareilles libéralités qui ouvriraient les salles des trésors publics ou à qui viendrait en aide la générosité divine (1). »

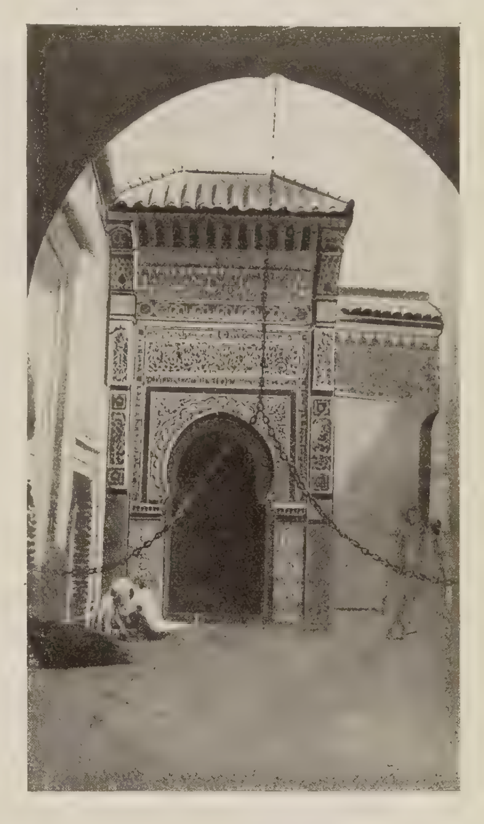


Fig. 8. — Sidi Abd el-Aziz et-Tebba.

Cinquième station : Sidi Abd el-Aziz et-Tebba (2). — En se rendant à cette station, on rencontre les tombeaux de Sidi Amer, et de Sidi Hamza ben Ali ben Abdallah (3).

Après la ziara de ces tombes, on arrive à la koubba du guethob Sidi Abd el-Aziz, bâtie par le sultan alaouien Sidi Mohammed ben Abdallah (1757-1790) et restaurée par Moulay Abd el-Aziz (1873-1894). Sur les zellidj qui décorent la porte sont gravés les vers suivants :

بشرى لوارد ڢيضى وفت ماوردا ڢلينعم البال من ادراك مافصدا

لاحت مطالع انوار لـزائرهــا روضى عزيزفمن فد زارني سعدا

يــاداخــلا لمفــام الله يرعــاك ابشر بمارمتـه من ڢضـل مـولاك

Réjouissez-vous, ô vous qui venez en pèlerinage en ce lieu; soyez satisfait, votre but sera atteint.

(1) *Daouhat en-Nachir*, Trad. p. 185. A côté de la tombe du cheikh Abou Amar, il y avait une koubba renfermant le corps du cheikh Hamza ben Abdallah, mort en 1543. Cet édifice a été affecté à une infirmerie.

(2) V. Fig. 8. — On remarquera au devant du sanctuaire les chaînes destinées à empêcher les non-musulmans d'approcher. C'est le seul édifice de Merrakech qui soit *horm*.

(3) On y a installé aujourd'hui une infirmerie indigène.

L'éclat de la tombe d'Aziz illumine ceux qui la visitent et leur présage le bonheur.

O vous qui pénétrez dans ce sanctuaire, Dieu vous fera prospérer. Réjouissez-vous, la bonté de votre maître va se répandre sur vous.

Non loin de ce sanctuaire vénéré, et à l'entrée de l'impasse dite Derb es-Samarcandi, se voit une modeste koubba qui recouvre la tombe de l'imâm Abou Hafs Omar es-Samarcandi. On ignore tout aujourd'hui de ce ouali, à l'exception de son pays d'origine, Samarcand, qui nous est donné par sa nisba, et de la date de sa mort, 776 (1374-1375), gravée sur l'épitaphe que nous reproduisons ci-dessous. On peut déduire de cette date que l'imâm Es-Samarcandi vivait à Merrakech, à l'époque où cette ville s'était détachée de l'autorité des émirs mérinides.

Épitaphie de Omar es-Samarcandi.

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وءاله بناء هذه الزاوية المباركة
المرشومة بهذا التاريخ للعبد الفقير الى الله الراجي عفوه وغفرانه المتوكل عليه في سره
وعلانيته ونجواه المنزل له الناشى عبيده عمر السمرقندي لطف الله به وادخله جنته لارب
غيره ولا معبود سواه ولا رؤف حشاه وحده وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وءاله
وسلم تسليما وكتب ذلك سنة ست وسبعين وسبعماية غفر الله لكاتبه وقاريه ودعاله بالتوبة
والغفران

Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux. Que la bénédiction de Dieu soit sur notre seigneur Mohammed et sur sa famille! Cette zaouïa bénie a été construite à la date qui est gravée [ci-dessous], pour le serviteur qui implore le secours de Dieu, qui aspire à son absolution et à son pardon, qui compte sur Lui dans la vie privée, publique et spirituelle, son humble serviteur Omar es-Samarcandi — que Dieu lui soit propice et le fasse entrer dans son Paradis! — Il n'y a pas de seigneur si ce n'est Lui; il n'y a pas d'être adorable si ce n'est Lui, il n'y a pa d'être clément si ce n'est Lui. Que la bénédiction de Dieu soit sur notre seigneur et notre maître Mohammed et sur sa famille, qu'Il lui accorde le salut surabondant! Écrit dans l'année 776 (1374-1375). Que Dieu pardonne à celui qui a écrit ces lignes et à celui qui les lira.

Plusieurs tombes sont à visiter dans cette station : celles d'Ibn el-Aarif, restaurée en 1286 (1869-70) par le caïd des Haha, Abdallah ould Bihi, qui y fut enterré lui-même, l'année suivante, et celle d'Abou el-Abbès el-Attar mort en 1105 (1693-1694). Un peu plus loin, on descend quelques marches pour vénérer le mausolée de Sidi Abdallah ben Yasin, l'apôtre des Sanhadja, le promoteur des Almoravides; il mourut en combattant dans le Tamesna les Berghouata idolâtres, le 24 Djoumada Ier 451 (8 juillet 1059) et fut enterré, dit l'auteur du *Kartas,* dans un endroit nommé Korifla. Son corps aurait donc été transféré à Merrakech (1). On s'arrête ensuite au tombeau d'un chérif d'Ouezzan, Moulay et-Tahami et au mekam d'El-Hadj Ahmed ben Allah, un panégyriste du Prophète, qu'on croit appartenir au XIIe siècle de l'Hégire (1689-1785). Un moussem est donné, chaque année en ce mekam, la première nuit de Redjeb, et l'on y récite les poèmes de ce cheikh.

Sixième station : SIDI ABDALLAH EL-GHEZOUANI (2). — Pour la ziara du guethob Sidi Abdallah ben Oudjal el-Ghezouâni, on se rend dans le quartier d'El-Ksour, qui, comme nous l'avons dit, a valu à ce ouali le nom populaire de Moulay el-Ksour. Aux environs de la zaouïa, on fait une pieuse visite aux chérifs Mechichiin Moulay Brahim, son fils Moulay Messaoud et son petit-fils Moulay Ali, descendants de Moulay Abd es-Selam el-Mechich, le grand ouali du Djebel el-Aalam; ils appartiennent au XIIe siècle de l'hégire. Chemin faisant, on arrive au quartier de la Koutoubia dans lequel son enterrés des saints et des saintes illustres. Le zaïr visite d'abord le sanctuaire de Sida Zahra el-Kouch, fille du vertueux Sidi Abdallah ben Messaoud el-Kouch (3).

(1) Sur Abdallah ben Yasin, cf. *Roudh el-Kartas*, Trad. pp. 169-183; Ibn Khaldoûn, Trad., t. II, pp. 68-69.

(2) V. Fig. 9, p. 300.

(3) Il était disciple du cheikh Abd el-Kerim el-Fellah qui l'employait à la préparation des repas qu'il servait « aux créatures de Dieu », repas qui, pour l'abondance, tenaient du miracle. V. *supra*, p. 297. En 1541, il pénétra avec Sidi Abdallah ben Sassi dans la ville d'Azemmour que les Portugais venaient d'évacuer (V. *supra*, p.). D'après Ibn Askar, il serait mort au commencement de 960 (1552), mais cette date est difficile à admettre, étant donné ce qui est rapporté de la passion du sultan Moulay Zidân (1603-1624) pour la fille de Sidi Abdallah el-Kouch. *Daouhat en-Nachir*, pp. 189-191.

Son père l'instruisit dans les sciences religieuses. La renommée de sa beauté parvint à la connaissance de Moulay Zidân qui voulut l'épouser, mais elle sut par des moyens surnaturels détourner le sultan de



Fig. 9. — Sidi Abdallah el-Ghezouani (Moulay el-Ksour).

sa passion et elle resta vierge. Sa koubba, visitée par les femmes, jouit d'une grande vénération. On raconte qu'un homme, ayant voulu y pénétrer, se voila comme une femme et entra dans la koubba; subitement, il devint aveugle et il ne retrouva la vue qu'à sa sortie (1).

(1) *Es-Saada el-Ibadia*, t. II, p. 87.

On passe ensuite à une humble koubba, ombragée d'un vieux figuier, qui serait, d'après la croyance populaire, la sépulture de Youssef ben Tachefin, le fondateur de la ville de Merrakech et de la dynastie almoravide, le conquérant de l'Andalousie. On sait que ce souverain, toujours habillé de laine, ne se nourrissant que d'orge et de viande de chameau, vivait en ascète sur son trône, alors que, dans



Fig. 10. — Sidi Abd er-Rahman es-Soheïli.

dix-neuf cents chaires, tant en Espagne qu'en Afrique, on récitait la khotba en son nom. Ce fut lui qui, le premier, adopta le titre de Émir el-Moselmin (1). Comme nous l'avons laissé entendre, l'identification de ce tombeau n'est pas certaine; la tradition rapporte seulement

(1) V. Van Berchem, *Titre califiens d'occident*, apud *Journal asatique* (mars-avril 1907), p. 320. — Ce titre que Van Berchem appelle sub-califien impliquait pour le sultan qui le portait une reconnaissance du califat éminent des Abbassides qui prenaient le titre de Emır el-Moumenin.

que Youssef ben Tachefin fut enterré au lieu dit Es-Sedjina, à proximité de la Koutoubia.

En continuant l'itinéraire, on rencontre le mekam de Sidi Mimoun es-Sahraoui, qui avait, d'après la légende, les djinns à son service.

Septième station : Sidi Abd er-Rahman es-Soheïli (1). — Le zaïr des Sebatou Ridjal laisse sur sa gauche la Kasba où se trouvent des tombeaux illustres et entre autres les Kebab es-Saadiin (2); il sort de la ville par Bab er-Robb et, tournant à l'Ouest, il trouve près des remparts de la ville la gracieuse koubba de Moulay es-Soheïli; elle a été faite sur le modèle de celle d'El-Menara, sous le règne de Moulay Mohammed ben Abd-er-Rahman (1859-1873) qui en confia l'exécution à son vizir Brahim el-Guergouri; on a gravé sur la balustrade (derbouz) l'inscription suivante :

حييت مشهد ذا الامام الاعظم   ولك الهنابظم تلك الاعظم
امسيت للفطب السهيلي مضجعا   من روضة الجنات ذات الانعم
ذاك الوالي الحبر من باق الورى   بمفام سر بالعلوم مدعم
باق العرافد اخمصاً من همة   بهامة علامة المتعلم
وبروض الانب الذى نابت به   كتب المغارب ناف باق الانجم
راض الشمائس من بنون اعوزت   ابهام احبار الورى بتبهم
وابان اوجهها بكشب نفابها   فنبينت مثل الصباح المعلم
عمي المعافد عن شموس علومه   والشمس لم يبصر لها الفدم العمي
لله ما سهلت من علم أيا   الحبر السهيلي والامام الخثعمي
آكرم بمشهد عابد الرحمن ذا   الفطب السهيلي والامام الاكرم
شاد الامام عليه فبة منصب   للصالحين بناء حسن محكم
ذاك الامام محمد نجلا الهشا   مي عابد الرحمان على الموسم
يامشهدا شهد الانام بفضله   تاريخه بشر لبان تكرم

(1) V. Fig. 10, p. 301.

(2) On sait qu'en outre des tombes des sultans et princes saadiens, ces koubba renferment les dépouilles de personnages illustres. Dans l'une des chapelles est enterré le sultan filalien Moulay el-Yazid qui mourut en 1206 (1792). Sa tombe est entourée d'un derbouz (balustrade).

Je te salue, ô tombe du grand imâm. A toi l'honneur de conserver la dépouille de cet homme insigne.

Tu sers de demeure au guethob Es-Soheïli, dont la place est au paradis des délices.

Ce savant ouali s'est élevé au-dessus des hommes par sa connaissance des choses secrètes et par sa science à base solide.

Il s'est élevé au-dessus des étoiles du pôle et les a rangées au-dessous de ses pieds par sa *himma* (1); il est passé maître dans l'art d'instruire.

Il brille au dessus des étoiles par la *Raoud-el-Onof* (2), ouvrage qui fait honneur à la littérature du Maghreb.

Il s'est consacré aux études les plus ardues, aux sciences qui rebutaient par leurs difficultés.

Il a rendu lucides les choses obscures, et elles sont devenues aussi claires que l'aurore.

Celui qui tenterait de rivaliser avec lui serait aveuglé par le soleil de sa science. L'aveugle peut-il percevoir la lumière du soleil?

Nombreuses sont les sciences dont vous avez rendu l'étude facile, ô docteur Es-Soheïli, l'imâm de la race des lions!

Combien est excellente la tombe d'Abd er-Rahman, le guethob Es-Soheïli, l'imâm généreux!

Le sultan (3) qui a élevé ce mausolée, rendez-vous des hommes vertueux, dont l'ornementation est d'un goût parfait,

C'est le sultan Mohammed, fils d'Abd er-Rahman, le hachémite de bonne marque.

O tombe dont tous les hommes apprécient l'efficacité. Sa date se déduit de *becher leben* sois bénie.

On trouverait encore à l'extérieur de Bab er-Robb bien des tombeaux illustres à visiter (5), mais, après la station à la koubba de l'imâm Es-Soheïli, la ziara des Sebatou Ridjal est considérée comme terminée et le zaïr peut rentrer chez lui avec la satisfaction d'avoir accompli le pieux pèlerinage.

Lt-Colonel H. de Castries,
Conseiller historique du Gouvernement chérifien

(1) Sur cette vertu, V. *supra*, p. 271.

(2) Titre de l'ouvrage de l'imam Es-Soheïli, V. *supra*, p. 267.

(3) Le texte porte الامام. Pour éviter toute confusion, on a préféré traduire ce mot par *sultan*.

(4) L'abadjed fournit pour ce chronogramme la date 1285.

(5) On peut citer, entre autres, celui du fekih Sidi Mohammed ben Ahmed Akensous, l'auteur du *Djich el-Aremram*.



UN PASSAGE D'IBN KHALDOUN ET DU BAYAN

Tout le monde connaît au Maroc la façon dont s'est terminée l'épopée du chef berbère Moha-ou-Hammou. Le capitaine Peyronnet l'a racontée dans son petit livre : *Tadla, pays zaïan, Moyen-Atlas* (Alger, 1923).

Moha-ou-Hammou, le Zaïani, est probablement le chef indigène qui a remporté sur les troupes françaises au Maroc l'avantage le plus marqué. Le 12 novembre 1914, à el-Herri, il anéantit une petite colonne, dont les canons restent entre ses mains. Dans les six années suivantes, jusqu'en 1920, il a tenu la campagne contre nous. Le 2 juin 1920 « treize fils du vieux Zaïani, conduits par Hassan leur aîné, faisaient solennellement leur soumission au général Poeymirau. ..Des fêtes fort brillantes eurent lieu... Hassan rendit tous les trophées d'el-Herri » (p. 95, *Bull. Soc. Géog. Alger,* n° 93).

Cette soumission fut parfaitement durable et loyale. Les partisans zaïan, conduits par les fils de Moha-ou-Hammou, prennent immédiatement une part brillante à toutes les opérations ultérieures. « On ne saurait trop insister sur les services que nous ont rendus en 1920-1921 les chefs zaïan ralliés... La conquête définitive et la pacification du pays zaïan est en partie leur œuvre. » (*id.*, page 99).

Au printemps de 1921 le vieux Moha-ou-Hammou meurt en dissidence. « Il tombe magnifiquement en combattant » (*id., id.*).

Voilà les faits tels que les raconte le capitaine Peyronnet. Il s'est proposé de raconter, colonne après colonnne, et escarmouche après escarmouche, toute la conquête du Tadla et du pays zaïan. Il n'a pas le temps de s'appesantir sur les menus détails d'un fait particulier. Mais les conversations de mess font ressortir des nuances intéressantes.

Lorsqu'Hassan, avec ses frères et leurs tentes se présenta aux autorités françaises, on lui demanda naturellement : « Et ton père? —

Mon père, vous ne l'aurez jamais vivant. Mais c'est lui qui nous envoie. Il nous a donné l'ordre de nous soumettre ».

Le jour de printemps 1921 où le vieux héros a été tué, on suppose bien qu'il est délicat de vouloir identifier le fusil d'où est sortie la balle, mais on dit que ses fils, avec leurs Zaïan, étaient à la bataille, de l'autre côté de la barricade; et qu'ils s'y sont fort bien conduits à leur ordinaire. Il n'est pas absurde de supposer que la balle qui a tué Moha était zaïan, celle peut-être d'un de ses fils. Ce qui ne les a pas empêchés assurément d'enterrer leur père avec la vénération la plus sincère, et sans rien pourtant qui ressemblât à un remords, voire même à un regret. Notons que dans nos rapports avec les Berbères dissidents des cas analogues sont de politique indigène courante.

Le chef de Ksiba, Moha-ou-Saïd, à peine moins célèbre au Maroc que Moha-ou-Hammou, celui qui remporta sur le général Mangin, en 1912, un avantage marqué, est mort récemment en dissidence. Son fils aîné y reste. Mais un autre de ses fils, Caid Ali, se bat depuis longtemps dans nos rangs avec une bravoure superbe, sans ménagements. Seulement l'unité de la famille n'en a jamais été rompue. Rallié et dissidents se voient et restent ouvertement conscients du lien solide qui les unit.

Ceci est un pays où les limites de la trahison sont extrêmement déplacées par rapport aux nôtres. Ou plutôt faudrait-il dire peut-être que le mot trahison n'a pas de sens, n'a pas notre sens infamant en tout cas.

Le colonel de Loustal, commandant du poste d'Itzer, aurait reçu d'un caïd dissident l'avis suivant : « Pourquoi diable avez-vous interrompu le bombardement par avions? Je vais perdre la majorité au conseil : les extrêmistes me gagnent à la main. » Trop amusant peut-être pour être rigoureusement vrai : une histoire un peu arrangée peut-être, mais qui garde assurément la valeur documentaire d'une bonne caricature.

Quand on a ces actualités présentes à l'esprit, on relit avec intérêt un vieux passage bien connu qui se trouve avec des variantes dans les historiens arabes, Ibn Khaldoun, en Noweiri, Ibn-el-Athir, le *Bayan*.

Il s'agit de la mort de la Kahèna, la reine berbère célèbre, qui a refoulé et arrêté pendant plusieurs années la conquête arabe.

Vers l'an 693 de notre ère, le général arabe Hassan vint enfin à bout de la Kahèna. Il remporta sur elle une victoire décisive, à la suite de laquelle, dit Ibn Khaldoun (I, 214) « la Kahèna elle-même fut tuée dans le mont Aurès, à un endroit que l'on appelle, jusqu'à ce jour le puits de la Kahèna ».

Ibn Khaldoun ajoute ceci : « Hassan accorda au fils aîné de la Kahèna le commandement en chef des Djeraoua et le gouvernement du mont Aurès. Il faut savoir que d'après les conseils de cette femme, conseils dictés par les connaissances surnaturelles que ses démons familiers lui avaient enseignées, ses deux fils s'étaient rendus aux Arabes avant la dernière bataille » (1).

En Noweiri est un peu moins sec :

Quand la Kahèna vit approcher l'avant-garde arabe, elle fit venir ses deux fils... et leur annonça qu'elle-même serait tuée, et que pour eux, ils devraient se rendre auprès de Hassan et solliciter leur grâce. Le général musulman accueillit les deux transfuges... Les Berbères furent mis en déroute... La Kahèna fut atteinte et tuée pendant qu'elle s'enfuyait. Les Berbères obtinrent leur pardon, à la condition de fournir aux Musulmans un corps auxiliaire de douze mille hommes. Cette troupe fut aussitôt mise, par Hassan, sous les ordres des deux fils de la Kahèna » (2).

La même histoire se retrouve dans Ibn el-Athir, mais c'est le Bayan qui est le plus coloré. « Quand la nuit vint, elle dit à ses deux fils qu'elle se considérait déjà comme morte; qu'elle avait vu sa tête coupée et offerte au grand prince arabe à qui obéissait Hassan. Ce fut en vain qu'ils lui proposèrent de s'en aller avec eux et d'abandonner le pays à l'envahisseur, elle objecta que ce serait une honte. Comme alors ils lui demandaient ce qu'ils deviendraient après elle : ...Vous autres, mes enfants, vous exercerez un commandement auprès de celui qui me donnera la mort, et par vous, les Berbères réacquerront quelque pouvoir. Montez à cheval et allez demander quartier à l'enne-

(1) Ibn Khaldoun, traduction de Slane, I, page 214.

(2) En Noweiri : dans Ibn Khaldoun, trad. de Slane, appendice du t. I, page 341.

mi! Puis le *Bayan* décrit la bataille. « Alors s'avança la Kahena, les cheveux épars, et s'écriant : Veillez aux événements, car autant dire que je suis morte! » Ici comme ailleurs on voit Hassan après la victoire confier aux fils de la Kahèna le commandement des vaincus; « il leur fit, simultanément avec les Arabes, parcourir le Maghreb pour y massacrer les Roum et les Berbères infidèles » (1).

Il est paradoxal de trouver le *Bayan*, sur un point spécial, plus intéressant qu'Ibn Khaldoun. A la réflexion ce n'est pas après tout si surprenant. Ce qui intéresse l'historien arabe moyen c'est le merveilleux, dans l'espèce c'est la sorcière, la devineresse (Kahena), à qui les puissances occultes révèlent sa propre mort, et qui prend ses mesures en conséquences, qui ordonne la trahison à ce qu'elle a de plus cher. Le merveilleux, c'est justement ce qui laisse froid le demi-rationaliste Ibn Khaldoun, passionné de comprendre. Il glisse sur ce qui ne lui paraît présenter aucune valeur explicative, dans son cadre d'idées générales.

Nous ferions comme lui, n'était que cette mort de la Kahena c'est exactement la mort de Moha-ou-Hammou. Il n'est pas possible de nier, j'imagine; tous les détails concordent. Et dès qu'on s'arrête un instant, il est impossible aussi d'imaginer qu'il y ait là une coïncidence fortuite sans portée profonde.

Il faut admettre que, en face de l'écroulement, le cerveau d'un grand chef berbère fonctionne d'une certaine façon, exactement la même depuis un millénaire et demi, et d'une façon qui n'a pas de rapport avec le fonctionnement de notre cerveau occidental. Un chef berbère qui désespère de la victoire donne à ses enfants l'ordre formel de passer à l'ennemi. Ce n'est pas exceptionnel, c'est la réaction normale de l'âme berbère. Incontestablement cela nous surprend, et il semble que cela surprenne tout aussi bien un Levantin; puisque tous les historiens arabes, en racontant la trahison des fils de la Kahena, lui cherchent une explication surnaturelle. Mais, quoi qu'il en soit des Levantins, nous à coup sûr, les Occidentaux, nous avons besoin d'un effort d'analyse psychologique pour nous rendre un compte précis du phénomène, qui est troublant au premier abord.

(1) Le *Bayan*, traduction Fagnan, t. I, p. 29.

Certains aspects de la question nous sont, il est vrai, tout à fait familiers. Qu'un chef vaincu refuse de se rendre et se fasse tuer sur la brèche, cela nous apparaît infiniment respectable et parfaitement naturel : nous saluons un geste qui est de chez nous. Que des chefs qui, au contraire, se décident à faire leur soumission, la fassent loyalement, sans arrière-pensée, et que, ayant donné leur parole ils la tiennent, cela aussi nous paraît naturel et respectable. Il y a là-dedans quelque chose qui rentre dans notre conception du chevaleresque. Un Anglais dirait que ce sont les attitudes d'un gentleman.

Mais ce qui nous déconcerte, c'est la coexistence des deux attitudes dans une même famille. Chez nous, un père qui se fait tuer par sentiment de dignité personnelle, d'honneur militaire, pourra bien ne pas demander à ses enfants de suivre son exemple; il n'exigera pas d'eux qu'il passent à l'ennemi avant la bataille.

Des fils qui voient leur père marcher à la mort, qui lui restent passionnément attachés, ou qui du moins se sentent solidaires de lui, qui le comprennent et qui l'admirent; ces fils là pourront bien faire usage du droit qu'il leur aura laissé de ne pas l'imiter : mais ils ne changeront pas de camp à la veille du dernier combat : ils n'accepteront pas l'idée de faire le coup de feu contre lui, de le tuer peut-être. Ou bien alors ce sont à nos yeux des fils dénaturés, des monstres : le mépris et l'horreur sont sur eux.

Est-ce à dire que l'épopée tragique de Moha-ou-Hammou et de ses fils ait été pour nos officiers une énigme indéchiffrable? Pas le moins du monde. Ils ont démêlé sans peine, au contact quotidien de l'adversaire, ses mobiles profonds, qui n'ont rien de mystérieux.

Pour comprendre il suffit de se demander pour quelle cause Moha-ou-Hammou se battait. Était-ce pour l'Islam? Mais à supposer que ce Berbère fût un Musulman fanatique, ce qu'il n'était assurément pas, il savait bien qu'on ne lui demanderait pas d'abjurer.

Était-ce pour la grande patrie marocaine? Mais les Berbères n'en ont aucune idée; dans leur vocabulaire, ils n'ont même pas un nom pour la désigner : si on l'imagine personnifiée par le sultan, ce sultan quel qu'il fût a toujours été l'ennemi, ç'a toujours été contre lui que le bled siba a défendu son indépendance.

Est-ce donc pour le bled siba que Moha-ou-Hammou a combattu? pour la petite patrie, la province, dans l'espèce le Tadla, le Zaïan? Mais le Tadla, le Zaïan, n'ont jamais été pour Moha-ou-Hammou qu'un échiquier, un champ de bataille, sur lequel la préoccupation exclusive de toute sa vie a été de contreminer des adversaires, d'écraser des rivaux. Les hommes qu'il a le plus haïs, sont précisément dans le Tadla et le Zaïan; ils les a haïs, bien plus ardemment que le général Poeymirau, le maréchal Lyautey, ou le sultan : c'est par exemple le marabout de Bou-Jad, son grand rival d'influence. Si par un renversement des rôles, le marabout de Bou-Jad, au lieu d'appeler les Français à l'aide, comme il l'a fait, s'était déclaré contre eux; alors, inévitablement, Moha-ou-Hammou aurait mis à notre service toute son influence.

En définitive pour quoi donc se battait-il? La réponse n'est pas douteuse, pour son clan, peut-être faut-il se contenter de dire pour sa famille, étant donné que le concept de la famille est probablement plus étendu en Berbérie que chez nous. Pour la prééminence, la principauté de cette famille.

Dès lors tout s'éclaire. Lorsque l'effondrement apparaît inévitable, comment raisonnera le chef berbère? De cet idéal, le seul qu'il connaisse, qui lui tient aux entrailles, qui domine sa personnalité, pour lequel il est prêt à tout sacrifier, assavoir la préminence de sa famille, est-il possible de sauver quelque chose? Oui, manifestement. Le vainqueur confiera volontiers le maintien de l'ordre à cette même famille, dont l'influence lui est surabondamment connue. Le père lui-même ne peut guère se charger de cette volte-face. Son orgueil n'est pas seul à la lui interdire. Il est trop compromis auprès de trop de gens; son prestige, base de l'influence familiale, ne résisterait pas à une soumission personnelle. Et puis, il faut tout prévoir même l'absurde : si, par un miracle de la dernière heure, la victoire pouvait encore changer de camp! Mais ses fils peuvent opérer cette volte-face, ils le feront donc par son ordre, c'est leur devoir, ils sacrifieront leurs répugnances et jusqu'à leur père; ils le feront dans un esprit sacré de dévouement à l'idéal commun.

« Vous autres, mes enfants, dit la Kahèna, vous exercerez un com-

mandement auprès de celui qui me donnera la mort; et, par vous, les Berbères réacquerront quelque pouvoir. »

Et quoique la phrase soit assez claire, encore est-il permis de supposer que, dans son dernier membre, l'historien arabe arrondit et schématise la pensée. Il faudrait lire : « et, par vous, notre famille, notre clan, réacquerra quelque pouvoir ».

Tout cela est très beau, très noble, très gentleman. Bien entendu, chez les Berbères comme chez les autres hommes, les sentiments les plus désintéressés sont toujours mélangés à beaucoup d'autres qui ne le sont point. Mais au tréfonds de l'âme un esprit de sacrifice n'est pas niable. Seulement, il faut se rappeler que l'idéal auquel on se sacrifie n'est pas le nôtre.

Notre civilisation a débuté il y a quelque trois mille ans dans la cité antique, qui s'est progressivement élargie en nation. C'est avec la cité, la nation, que l'homme occidental identifie ses intérêts supérieurs. C'est pour elle qu'il se sacrifie par un entraînement trimillénaire, qui ne s'improvise pas.

Chez les Berbères, l'évolution n'a pas eu lieu. Ils en sont restés à la cellule initiale, la famille ou le clan. Ce petit groupement est le seul qu'ils connaissent et c'est pour son maintien que toutes les facultés de dévouement sont mises en jeu ataviquement.

Nous saisissons ici sur le fait la caractéristique essentielle de l'histoire berbère, l'absence totale d'évolution, le piétinement sur place. Si on écrivait l'histoire du Maghreb, ce qui n'a jamais été fait, l'intérêt en serait nécessairement l'analyse et, s'il se peut, l'explication de grands épisodes sans lien les uns avec les autres; et dont chacun est un avortement de l'idée nationale. C'est une société dont le cadre politique n'a pas changé depuis des millénaires. Ainsi est-il advenu que la Kahèna soit un prototype très exact de Moha-ou-Hammou.

Naturellement rien n'est plus connu que cette persistance du caractère berbère à travers les millénaires. C'est le leit-motiv de tout ce qui s'écrit sur le Maghreb.

Cependant, il me semble qu'on n'a pas encore relevé cette curieuse analogie entre la fin de la Kahèna et celle de Moha-ou-Hammou; si bien connue relativement que soit l'histoire de la Kahèna, reproduite

avec prédilection dans les manuels et les ouvrages de vulgarisation.

Peut-être y-a-t-il lieu à ce sujet d'attirer l'attention sur la façon dont on lit les historiens arabes. Assurément l'Oriental n'a pas le sens historique. L'histoire, racontée par un écrivain arabe est presque toujours une compilation lamentable de dates, de noms et de faits tout secs. Toutes les fois que l'historien se laisse aller à des anecdotes vivantes, c'est, en règle générale, que l'esprit des *Mille et une nuits* s'est emparé de lui. Et il devient légitimement suspect. Dans ses rapports d'ailleurs assez rares avec les historiens arabes, la critique moderne redouble de rigueur et de prudence. Elle a peut-être exagéré.

Sous Louis-Philippe, le second Empire, les premières années de la troisième République, nos érudits aux prises avec l'Algérie, ont fait une débauche de généralisations hâtives. Masqueray le dernier représentant de cette école, et le plus brillant, est lui-même un peu discrédité. La rigoureuse méthode critique, importée d'Allemagne, a rendu et rendra encore des services éminents. N'est-il pas vrai pourtant qu'on commence à en sentir les insuffisances, un peu partout et en particulier en Allemagne?

Si on veut comprendre, ce qui est, en définitive, le seul but, il faudra pourtant bien se risquer à des interprétations, des interpolations, des hypothèses, fussent-elles provisoires; mettre dans les historiens arabes ce qui assurément n'y est pas, le lien de la vie, éclairer leurs témoignages sur le passé avec ce que nous avons sous les yeux. Ou bien alors l'histoire du Maghreb restera indéchiffrable, un casse-tête dépourvu de signification.

Que la tâche ne soit pas absolument impossible, le petit fait concret, sur lequel on a sans doute trop longuement insisté, en serait peut-être une preuve.

E.-F. Gautier.

LE RÉGIME JURIDIQUE DES TRIBUS DU SUD MAROCAIN

Au cours d'une étude d'ensemble entreprise depuis un an dans le Sud du Maroc sur la vie sociale des tribus, nous avons été conduit à examiner avec attention le régime juridique des sédentaires du Grand-Atlas, de la plaine du Sous et de l'Anti-Atlas, en tant qu'il constitue l'un des aspects les plus nets et les plus importants de leur organisation.

Au moment où le Protectorat Français se préoccupe de la réforme des institutions juridiques des Berbères, afin de permettre aux populations du « bled-es-siba » d'évoluer conformément à leurs aspirations séculaires, il nous a paru intéressant de détacher de notre travail les premières conclusions auxquelles nous a mené l'étude des tribus. Malgré le caractère encore incomplet et provisoire de notre documentation, nous pensons pouvoir dès à présent montrer comment le régime juridique est lié ici aux formes de la vie sociale et politique dont nous commençons à discerner les grands traits. Jusqu'à l'établissement du Protectorat, quatre grandes forces se sont disputé la prééminence dans cette région : les tribus anarchiques avec leur organisation spontanée, les « imgharn » et les chefs féodaux de l'Atlas, le Makhzen, les confréries et les réformateurs religieux. C'est la lutte de ces quatre grands facteurs de la vie sociale, leur interaction constante qui a créé ici, au cours des temps, des institutions si flottantes et si variables. En cherchant à négliger leur étude, et à poursuivre des enquêtes par simples questionnaires, en se plaçant uniquement et strictement au point de vue du droit pur, sans noter tout ce qui a trait aux mœurs et aux habitudes d'existence, on s'exposerait à mutiler de telle sorte la réalité sociale qu'on isolerait le droit de tout ce qui le conditionne. On se condamnerait en outre à ne pas apercevoir

le grand mouvement de transformation et d'évolution dans lequel sont emportées depuis plusieurs siècles un certain nombre de tribus du Sud-Marocain.

Le simple schéma que nous nous proposons de tracer ici, pour indiquer les grandes lignes de l'évolution du passé et marquer le rôle des forces sociales les plus importantes, permettra peut-être de mieux souligner l'intérêt des études en cours.

Les faits qui servent de base à la présente note ont été réunis au cours de tournées ou par des enquêtes ayant pour objet l'étude des Aït Mzal, Ikounka, Ida ou Semlal (Anti-Atlas), Aït Tameur, Aït Aïssi, Guedmioua, Ouzguita, Hautes vallées d'Ogdemt, Seksioua, Aghbar (Grand-Atlas). M. l'interprète militaire de 2[e] classe Ben Daoud a bien voulu nous communiquer les premiers résultats d'une intéressante étude sur les recueils de droit coutumier des tribus de la plaine du Sous et de la bordure de l'Anti-Atlas qui montre l'existence d'une abondante législation encore active dans les dernières années du XIX[e] siècle. D'autre part, nous avons été amené à examiner en particulier le cas de la tribu des Aït Massat, surprise en pleine évolution juridique (1). Enfin à ces premières études se joignent les indications données par MM. Ubach et Rackow (*Sitte und Recht in Nord africa*) sur un village des Ida ou Zal et un autre des Ida ou Ziki.



L'ensemble des tribus du Haut-Atlas Occidental, de la plaine du Sous et de l'Anti-Atlas, constitue actuellement un bloc berbère d'une grande vitalité.

Cette région a reçu, au cours des siècles, des apports arabes assez nombreux aux XIII[e], XIV[e] et XV[e] siècles en particulier. Nous savons qu'au XVI[e] siècle, les sédentaires berbères y livraient de fréquents combats aux nomades berbères (Guezzoula du Sud de Taroudant) et surtout

(1) M. Ben Daoud poursuit actuellement son intéressant travail dans le Sous. Nous comptons publier très prochainement une étude monographique des Aït Massat, à laquelle M. Ben Daoud a bien voulu joindre sa traduction du recueil de droit coutumier.

aux arabes (Mʿaqil et Daoui Ḥassan). Tous les habitants sont maintenant sédentaires et les groupes arabes fixés sont en voie d'assimilation rapide par les berbères.

Dans les Ḥaḥa, cette absorption des éléments allogènes est accomplie et il n'existe plus aucune différence entre les descendants des Arabes du Sud et les autochtones; dans la plaine irriguée du Sous l'assimilation, moins avancée, se poursuit sans trève : par la langue d'abord, que beaucoup d'arabes savent parler; par les alliances de famille et l'installation constante de nouveaux montagnards berbères dans la plaine; par les coutumes enfin, puisque tous les groupes arabes adoptent, en les modifiant à leur usage, les pratiques et jusqu'aux danses collectives des berbères. Dans l'Anti-Atlas, l'unification est presque faite et il faut aller vers le Sud jusqu'aux limites du désert pour trouver des éléments arabes irréductibles.

C'est seulement sur le versant nord de l'Atlas en quelques points très peu nombreux que ce bloc berbère se laisse entamer et qu'apparaissent des cas de bilinguisme dans des villages de sédentaires (1); partout ailleurs, nous avons affaire à un centre de résistance qui se défend énergiquement et absorbe même les éléments étrangers (2).



Cependant, à l'intérieur de ce bloc berbère, si résistant en ce qui concerne la langue et les croyances et coutumes populaires, une évolution sociale très sensible se produit; si elle peut échapper au premier examen, elle apparaît nettement lorsqu'on compare l'état de ces populations à celui qu'elles avaient au XVIᵉ siècle; ou même lorsqu'on reconstitue les grands traits de la vie politique et sociale des tribus au cours du dernier siècle.

Avant d'indiquer les agents de cette évolution, essayons donc de nous représenter tout d'abord ce qu'était une tribu berbère du Sud,

(1) Il va sans dire toutefois que dans le Sous et l'Atlas, la plupart des indigènes *en relations avec le Makhzen*, connaissent un peu la langue arabe. Il y a cependant de notables exceptions, même parmi les chefs.

(2) Voir dans notre étude sur les « Marins indigènes de la côte marocaine » l'infiltration des Berbères du Sous jusqu'au cap Cantin (*Hespéris*, 1923, fascicule I).

à l'état primitif; l'Anti-Atlas et les très hautes vallées du Grand-Atlas nous offrent encore des groupes de populations assez peu pénétrées, de sorte qu'en faisant appel, dans ces tribus, aux souvenirs des anciens, il est encore possible de restituer leur physionomie ancienne d'une manière exacte.

Les sédentaires des tribus indépendantes sont groupés en hameaux de 10 à 30 feux, qui forment comme autant de petits centres de résistance et de défense contre les entreprises des voisins. Un borj élevé en commun où l'on assure parfois une garde permanente; une enceinte de pierres ou une haie de jujubiers; une petite mosquée construite en forme de forteresse au-dessus de la porte d'entrée du hameau : tels sont les témoignages extérieurs de la vie sociale de ces villages minuscules.

Un petit groupe de hameaux appartenant au même çof, quatre ou cinq au plus, forment une jemʿaa. Plusieurs « jemʿaat » constituent un groupe politique indépendant gouverné par un conseil d'Aït Arbʿaïn ou d'Ineflas : une tribu.

La dispersion de la population, conditionnée par l'infertilité de la terre, rend plus aiguës les rivalités des çofs et l'on s'explique que la vie et les institutions de ces jemʿaat et tribus soient différentes de celles des petites cités berbères de Kabylie, où l'esprit municipal a pu réussir quelquefois à se développer par suite de la concentration des habitants. Mais ce qui donne surtout à ces petits groupes, une originalité particulière, c'est l'institution des agadirs. Autrefois dans le Haut-Atlas et les Ḥaḥa, chaque jemʿaa avait le sien; c'était une forteresse destinée avant tout à abriter les réserves alimentaires des hameaux contre les risques de guerre et aussi à constituer des approvisionnements indispensables pour parer aux famines périodiques qui désolent le pays. Le centre véritable de la jemʿaa se trouvait être, non pas la place publique ou l'assaïs en pleine forêt où se débattaient les querelles des çofs dans d'interminables discussions, mais plutôt l'enceinte carrée flanquée de hautes tours de guet sur un inaccessible rocher, où toute la population amassait ses récoltes et se réfugiait au premier signal d'alerte.

Dans l'Anti-Atlas où les pluies sont beaucoup plus irrégulières que dans le Haut-Atlas, cette institution des agadirs devait prendre un énorme développement. L'agadir n'est pas un magasin fortifié habité par un gardien comme dans l'Aurès et les Hauts Plateaux du Sud Oranais, où des nomades laissent des provisions. C'est pour tous les sédentaires un magasin général, une sorte de banque, véritable cœur économique de la tribu autour duquel se font toutes les transactions, prêts, ventes et hypothèques. L'usage de l'agadir est étroitement réglementé, il devient l'objet principal d'un droit coutumier très étudié, qui ne paraît pas présenter l'immobilité qu'on a souvent attribuée à la législation primitive des berbères. Les étrangers eux-mêmes arrivent à obtenir des droits d'usage de l'agadir qui déborde ainsi, parfois très largement, le cadre de la tribu.

Cette institution d'une importance considérable mise à part, les autres traits de la vie sociale des berbères du Haut et de l'Anti-Atlas ne les distinguent pas essentiellement des autres tribus de l'Afrique du Nord : orgueilleuse indépendance, interminables rivalités des çofs et des lefs, vengeances privées, luttes intérieures plus bruyantes que meurtrières, sentiment profond de la responsabilité collective.

Les institutions communes sont souvent confiées à des ineflas, en particulier l'administration des mosquées, des seguias, des agadirs, etc... L'anfaliz, réunion des notables qui gouvernent la tribu, a parfois plusieurs sections : deux ou trois membres s'occupent des successions; d'autres, des litiges immobiliers ou de la surveillance de l'agadir, lorsque celui-ci n'est pas pourvu d'un conseil particulier d'ineflas.



Il semble bien qu'on puisse observer chez un certain nombre de tribus à peu près indépendantes du Haut-Atlas, une tendance spontanée à la formation du pouvoir personnel.

Sous la forme la plus humble, cette organisation nouvelle se manifeste par l'existence de petits « imgharn » (1) élus par les jemʿaat,

(1) *Amghar*, pluriel *imgharn*. Ne pas confondre avec *inmoghorn* qui désigne parfois les « anciens », le conseil de la jemʿaa.

généralement à vie et choisis généralement dans les mêmes familles.

A la vérité, le pouvoir de ces petits chefs est encore bien faible : ils sont plutôt des représentants de la tribu ou de la jemʿaa que des tyrans. Mais leur présence constante, la concentration entre leurs mains d'un pouvoir même fragile et disputé est déjà l'indice d'une transformation considérable des notions primitives sur le gouvernement par les assemblées.

Les origines de cet embryon de pouvoir personnel sont encore très obscures; leur étude permettra sans doute d'expliquer l'existence, l'importance et la nature véritable de ces petites principautés plus ou moins indépendantes qui ont réussi à se constituer, pour quelques décades le plus souvent, quelquefois pour un siècle ou deux, et que nous voyons apparaître à plusieurs reprises dans l'histoire du Sud-Marocain. Citons les imgharn des Hintata et des Guedmioua au temps d'Ibn Toumert (XIIe s.) les Sad-Allah, les Ben Youssef des Sekṣioua au XIIIe s. dont parle Ibn Khaldoun, les Mezouar du Haut Draa au XVIe, prédécesseurs historiques de ceux que nous avons appelés les grands caïds du Sud. Nous nous proposons d'étudier spécialement dans l'avenir la forme de ce pouvoir personnel et de montrer quelles racines il a pu arriver à jeter dans ces régions assez peu favorables au développement de la féodalité au milieu des tribus anarchiques.

Nous pouvons cependant affirmer dès à présent que ces petites principautés indépendantes n'ont jamais eu qu'une existence éphémère et qu'elles sont nées et se sont affermies sur de petits espaces. La lutte sans trêve qui s'est livrée entre ces imgharn et les tribus réfractaires analogue à celle que notre haut moyen âge a connu entre les seigneurs et les communes, a été circonscrite à des régions fort peu étendues. Ainsi, il ne semble pas que l'action des roitelets de la montagne ait profondément altéré l'organisation primitive.

Qu'on ne s'y trompe pas d'ailleurs, ces petits seigneurs féodaux de la montagne n'ont pas toujours, à leurs débuts surtout, une conception du gouvernement entièrement opposée à celle des inflas des tribus. A l'origine, ils ne sont que les chefs d'un çof; lorsqu'ils ont triomphé de leurs ennemis et ont assis leur pouvoir, ils continuent à vivre dans

leur milieu social, déchiré par les luttes de parti et pénétré des principes du droit berbère. C'est seulement à la deuxième ou troisième génération qu'ils s'en séparent et arrivent alors à faire disparaître, dans le fief où est née leur puissance, les restes de l'ancienne organisation.

Sur les tribus voisines qu'ils parviennent à dominer, ils n'exercent le plus souvent qu'une sorte de surveillance lointaine et se bornent à percevoir une lourde redevance annuelle sans entrer dans les détails de la vie intérieure des jemʿaat.

Il n'en est pas moins vrai qu'on observe fréquemment, surtout dans les fiefs anciens, une alliance assez étroite du chef féodal et du cadi; on conçoit en effet que le droit coutumier perde rapidement sa vigueur lorsque les réunions des notables ne se tiennent plus; d'autre part, l'amghar tout puissant mais fort occupé par le soin de ses propres affaires s'en remet volontiers à un fqih docile et complaisant du soin de régler conformément au droit religieux la plupart des contestations; il poursuit d'ailleurs ainsi bien moins une œuvre de réforme religieuse qu'une réforme politique : la disparition progressive du droit berbère enlève en effet à la tribu qu'il a réussi à dominer, comme le souvenir même de son indépendance et de son gouvernement direct d'autrefois.

*
* *

Tandis que, dans le nord du Maroc la confédération des Zaïan ainsi que le reste du Moyen-Atlas paraissent avoir échappé à l'influence du Makhzen, toute la région qui nous intéresse a subi son action à de nombreuses reprises et depuis plusieurs siècles; aussi ne faut-il pas s'étonner de trouver ici les institutions berbères en pleine évolution. Avec le temps, les résultats acquis par la politique du Makhzen, à première vue désordonnée et discontinue, sont devenues considérables : cet effort, exercé avec une habileté et une souplesse qui s'explique par une connaissance très profonde de la vie sociale du pays, dépasse de beaucoup, par sa ténacité, son énergie et l'importance des résultats celui des seigneurs féodaux et des chefs indépendants.

L'exemple des Ḥaḥa est très suggestif. Nous connaissons l'état politique et social de cette confédération au XVIe siècle par Léon l'Africain et Marmol : il diffère considérablement de celui que nous pouvons observer à présent. A cette époque, il existait dans le nord du territoire de la tribu un certain nombre de petites villes qui avaient jusqu'à 5 à 6.000 habitants. Ces petites cités s'administraient elles-mêmes et vivaient sous le régime du droit coutumier. Dans tout le Sud s'élevaient de nombreux agadirs de villages; comme à présent dans l'Anti-Atlas, les maisons étaient groupées en hameaux dont les traces sont encore partout visibles; les tribus arabes encore nomades livraient aux sédentaires d'incessants combats; les mosquées étaient très peu nombreuses et la résistance à la pénétration religieuse était manifeste.

Sans que nous sachions exactement par quelle suite de luttes et de dominations s'est réalisée la transformation actuelle, nous trouvons au début du siècle dernier le Makhzen très solidement installé dans la région tandis que l'état social est entièrement changé. Les villes n'existent plus; les agadirs sont ruinés; les arabes nomades ont été absorbés par les berbères sédentaires; à la faveur de la paix makhzen, toute la population s'est dispersée en maisons isolées, chacun des foyers s'appropriant la surface cultivable et la partie de forêt nécessaire à sa subsistance. A l'antique division par lefs s'est substitué un morcellement administratif en tribus et en khoms. Le nord de la confédération est entièrement régi par le droit musulman; le droit coutumier n'est plus observé que dans les confins sud, à la limite du bloc rebelle des Ida ou Tanan.

Désormais réduites en poussière, les tribus ne sont plus en mesure d'opposer au pouvoir central une résistance sérieuse; loin d'être pour le Makhzen un sujet d'inquiétude, elles deviennent pour lui des instruments précieux de domination dans toute la plaine du Sous et la bordure de l'Anti-Atlas, où se poursuit une œuvre tenace de conquête et de transformation du pays jusqu'à la fin du règne de Moulay el Ḥassan.

En effet, nous trouvons au début du règne de Moulay Abd er-Raḥman (1822) les harkas du Sous commandées par Aghennaj et ses successeurs et formées exclusivement avec des contingents des Ḥaḥa.

Elles rayonnent autour de Taroudant, laissent des garnisons et des Khalifats tout-puissants sur les tribus à Biougra et à Tiznit, détruisent les agadirs de l'Anti-Atlas, centres de la résistance des « Iguezzoulen » de la montagne; sur le territoire même des rebelles, elles édifient des forteresses dont les ruines existent encore.

Ce sont ces expéditions des chefs Ḥaḥa, d'Aghennaj, de Moulay Idris, de Ḥajj Abdallah ou Bihi, encore à présent chantées par les poètes du Sous qui ont préparé et rendu possible l'œuvre plus ambitieuse de Moulay el Ḥassan dans le Sud; elles ont eu pour effet de briser par avance la résistance des tribus de la plaine.

On voit par cet exemple combien il est nécessaire de se placer au point de vue historique et social pour apprécier l'état des tribus et l'importance de l'œuvre Makhzen. Pour le cas des Ḥaḥa, on commettrait une erreur grossière en se représentant la situation du pays et de ses institutions en tenant compte seulement des événements survenus depuis la période de la mort de Moulay el Ḥassan, au temps des luttes entre les caïds Anflous, Guellouli et Mtouggi. En réalité, pendant plusieurs générations, une paix relative avait régné dans le pays, tandis que l'humeur guerrière des tribus trouvait son emploi dans la plaine du Sous. Cette vieille et puissante confédération berbère avait fini par accepter complètement le gouvernement du Makhzen : nous en avons la preuve dans ce fait qu'au cours des dernières périodes de siba en 1911-1912, les Aït Arbʿaïn de chaque tribu furent répartis en tenant compte des divisions artificielles du Makhzen par khoms; le droit coutumier ne réapparut que dans le Sud (Aït Tameur, Aït ʿAissi, Ida ou Bouzia).

Nous avons insisté sur le cas des Ḥaḥa parce que c'est un des plus caractéristiques; nous aurions pu aussi développer celui de la grande tribu des Guedmioua où les progrès de la pénétration Makhzen jusque vers 1875 sont très apparents; un excellent type de tribu de la plaine transformée par le Makhzen à la fin du siècle est celui des Aït Massat — nous renvoyons pour son étude, à la monographie que nous avons faite de ce petit groupe.

Essayons maintenant de dégager les principes qui règlent — d'une manière souvent inconsciente d'ailleurs — l'action du Makhzen dans ses relations avec les tribus berbères du Sud. Nous verrons qu'on peut en tirer d'intéressantes conclusions en ce qui concerne l'exercice du droit coutumier.

Ces principes sont assez simples bien que leur mode d'application soit très varié. Le but cherché, pour tous les agents du Makhzen est de briser la résistance des tribus à l'état démocratique, afin de leur faire payer le maximum d'impôts. Pour y arriver, le Makhzen commence par traiter avec les imgharn et les petits chefs de tout genre sans craindre de morceler à l'infini les commandements; puis il laisse s'user ces premiers chefs dans des luttes interminables et sans manquer aucune occasion, remplace progressivement les plus faibles par les plus forts : dès qu'il le peut, il établit un commandement unique. Le « caïd » nommé est soumis, quant à ses biens et à sa vie même, à l'entière discrétion du Sultan; mais de la même façon, il jouit d'une autorité sans limite sur ses administrés.

Ce chef makhzen a pour premier souci d'éliminer les notables qui, par leurs origines, sont désignés pour devenir en cas de siba les « Aït Arbʿaïn » ou les « ineflas » de la tribu. Il tend à les remplacer par des chikhs qui sont entre ses mains de simples agents de transmission d'ordre, révocables à volonté.

Plus le commandement du caïd est petit, plus l'action du chef makhzen est énergique, parce qu'elle arrive à s'exercer directement ou par intermédiaires sur chacune des jemʿaat de la tribu; les assemblées locales ne sont plus réunies que pour la répartition des charges de l'impôt; d'ailleurs, la division artificielle en khoms ou rebʿa ne donne plus à ces assemblées le même caractère que celles d'autrefois où les clans opposés s'équilibraient exactement. Le pouvoir judiciaire leur est rapidement enlevé par le caïd qui l'exerce à son profit.

Lorsque le caïd arrive à s'agrandir et exerce son commandement sur plusieurs tribus, la vieille organisation se reconstitue parfois d'une manière clandestine et le droit coutumier reparaît, car le chef makhzen est trop loin et trop étranger pour qu'on désire lui soumettre toutes les difficultés; mais alors aussi le Makhzen s'inquiète de la puissance

grandissante du caïd; à la première occasion, il morcelle le commandement; de nouveaux chefs arrivent en tribu qui reprennent le travail d'écrasement des institutions primitives; l'œuvre de nivellement se poursuit dans ce cycle assez régulier et bientôt l'on n'a plus sous les yeux qu'un troupeau docile de sujets parfaitement soumis en apparence.

Pour quelles raisons le caïd est-il amené à faire disparaître aussi vite que possible l'ancien régime juridique de la tribu? C'est tout d'abord parce que l' « ʿorf » est une manifestation de la volonté populaire; mais c'est aussi parce que l'exercice de la justice, dans l'esprit des Berbères, est une source de profits qui revient à ceux qui détiennent le pouvoir politique. Il ne faut pas s'y méprendre : l'aneflous poursuit la répression des crimes et des délits parce qu'il a sa part dans les amendes versées par les coupables; le chef makhzen ou l'amghar semi-indépendant agissent dans le même esprit; mais comme ils ont un intérêt capital à faire oublier l'existence de l'ancienne organisation, ils en viennent très vite à abandonner, au profit du droit coranique, le vieux droit tribal dont ils s'étaient d'abord donnés comme les dépositaires et les garants. Un autre avantage à cet abandon est la possibilité de régler à leur gré toutes les contestations dont la nature échappe manifestement à la juridiction du cadi.

Sans doute, le travail de transformation sociale dont nous venons de décrire le mécanisme d'une manière un peu schématique ne se poursuit pas sans à coup. Il est souvent interrompu par les « siba », qui sont comme des retours en arrière où toute la vieille organisation s'efforce de revivre. Aussi, l'étude des périodes de siba est-elle particulièrement instructive. C'est en examinant les réactions spontanées des tribus et leur organisation dans ces moments de crise qu'on peut le plus souvent juger de leur degré de transformation.

Les tribus les plus intactes ressuscitent aussitôt les « ineflas » ou les « Aït Arbʿaïn » avec le droit coutumier et reprennent leur existence ancienne. Celles qui sont plus atteintes ont un conseil de notables élus; mais plus d'une génération a passé sans connaître le vieux droit : on se contente alors de descendre les fauteurs de troubles dans un silo

pendant un temps plus ou moins long, mais on n'applique plus les tarifs de composition. A un degré plus avancé encore de pénétration Makhzen, ce sont les chikhs eux-mêmes qui constituent la plus grande partie des Aït Arbʿaïn et leur premier souci est de chercher à traiter avec les caïds voisins ou de rétablir à leur profit le pouvoir personnel.

Ainsi, entre le gouvernement du Makhzen et l'organisation spontanée des tribus, il semble bien exister une incompatibilité radicale : périodes de gouvernement absolu et despotique du caïd alternent avec des jacqueries; mais à mesure que se poursuit la pénétration du Makhzen, ces révoltes perdent de plus en plus leur signification profonde au point de vue social, elles ne sont plus que des événements politiques.

On comprendra aisément que la sécurité et le prestige apporté par le Protectorat aux caïds de l'Atlas Occidental et du Sous aient été utilisés par eux pour faire disparaître les vestiges de l'organisation ancienne des tribus, et en particulier, le droit coutumier qu'ils regardent sincèrement — et à juste titre peut-on dire — comme une institution de siba. La transformation « Makhzen » du pays a progressé à pas de géants au cours des dix dernières années.

Actuellement, le droit coutumier n'est plus en vigueur dans la région que nous étudions, sauf dans les hautes vallées du Grand-Atlas, les îlots dissidents des Sekṣioua, les Ida ou Tanan et chez les tribus de l'Anti-Atlas. Il en subsiste un souvenir encore vivant dans certaines tribus du sud des Ḥaḥa, les Chtouka, l'Azaghar de Tiznit; la tradition en est perdue dans une partie des Guedmioua, les Mtougga (versant nord de l'Atlas), le nord des Ḥaḥa et une partie de la plaine du Sous; les rares tribus arabes ou arabisées de la plaine du Sous paraissent avoir depuis longtemps vécu sous le régime du droit coranique. Dans l'ensemble, on peut dire que la région d'application du droit ancien coïncide avec celle où les tribus ont gardé quelque indépendance. Les progrès de l'action politique du Makhzen — qui date de plusieurs siècles — sont marqués par une décadence correspondante du droit coutumier.

***

Il nous reste à examiner un point très important : la pénétration des tribus berbères du Sud par les influences islamiques. Ici encore, nous allons trouver de grandes différences avec les tribus du Nord et du Moyen-Atlas.

Avant le xvie siècle, le grand mouvement almohade avait jeté de profondes racines dans tout le grand Atlas Occidental. Deux siècles après la fin de la dynastie d'ʿAbd el Moumen, les premiers Saadiens devaient encore réprimer chez les Nfifa les soulèvements des sectateurs d'Ibn Toumert.

Le Jazoulisme lui aussi lança sur tout le Sud un vaste réseau dont le centre était Afoughal, dans les Ḥaḥa; les succursales de la Zaouïa mère à Bou Romman (Sous), Tidsi (nord de l'Anti-Atlas), Massat jouèrent un rôle important dans l'islamisation du pays. Il est possible que les innombrables tombes de Regraga qu'on trouve non seulement sur toute la côte, mais jusqu'au cœur du Grand-Atlas et au fond de l'Anti-Atlas ne soient autre chose que celles des émissaires du Jazoulisme à ses débuts, alors qu'il s'agissait d'enflammer du zèle de la guerre sainte toutes ces régions menacées par la conquête portugaise.

Au temps de Léon, l'islamisation du pays avait encore de grands progrès à faire : tout le sud des Ḥaḥa et les Ida ou Tanan, une bonne partie du Grand-Atlas occidental étaient presqu'entièrement réfractaires, il ne s'y trouvait presque pas de foqaha; l'Anti-Atlas n'était accessible qu'aux influences maraboutiques. Mais nous voyons en même temps quels efforts faisaient les Saadiens pour développer les sciences religieuses et l'usage du droit coranique.

Depuis, d'autres saints sont apparus dont la postérité s'est répandue en vulgarisant l'étude des sciences sacrées : Sidi Sʿaïd ou ʿAbd En Naïm (Ida ou Bouzia-Ḥaḥa) Sidi Brahim ou ʿAli (Ida ou Tanan) etc... Les régions réfractaires au xvie siècle comme les Ida ou Tanan par exemple, sont à présent couvertes de tombes de foqaha célèbres.

A la fin du siècle dernier, le Sous était devenu la patrie d'innombrables tolba, aussi bien magiciens que juristes il est vrai, mais qui

puisaient leur science auprès des maîtres dont les Koubbas parsèment la plaine des Chtouka et l'Anti-Atlas; ces tolba se répandaient ensuite dans les tribus et jusque dans les plaines du Gharb. A moins que les dernières tribus dissidentes du Grand-Atlas nous réservent des surprises — qui d'ailleurs n'auraient qu'un intérêt de curiosité exceptionnel — on peut dire qu'il n'existe plus dans toute cette région du Sud, un hameau sans mosquée, une jemʿaa sans taleb.

Signalons cependant un fait d'une extrême importance pour l'avenir : la profonde décadence actuelle de l'enseignement coranique et juridique dans cette région qui en fut la terre d'élection.

Il n'est pas exagéré de dire que le nombre des élèves a diminué dans la proportion de dix à un depuis vingt ans. Quelques enfants seulement apprennent le Coran dans les mosquées; de tout petits groupes d'élèves se pressent autour des vieux maîtres des medersas qui ne seront sans doute plus remplacés; l'on voit même les fils des savants quitter le pays pour aller gagner quelques milliers de francs à Argenteuil et à La Villette.

La cause principale de ce déclin irrémédiable ne doit pas être cherchée, à notre avis, dans une diminution de la foi des populations qui est restée intacte, mais plutôt dans la ruine du pays dévasté par quinze années de guerres et d'épidémies, puis par la transformation économique qui a suivi. L'augmentation considérable du prix de la vie — ou ce qui revient au même — l'appauvrissement général ne permet plus à la charité publique de nourrir les tolba et d'entretenir les étudiants des medersas.

De quelle manière l'islamisation des berbères amène-t-elle une transformation du régime juridique primitif? L'influence du droit religieux s'exerce très lentement, par une substitution progessive et par une pénétration incessante et invisible qui tranchent avec la brutalité de l'action du makhzen. On peut comparer ici la situation respective des deux régimes juridiques à celle de la langue arabe et des dialectes berbères dans les régions où ces derniers sont en voie de disparition : d'une part, le dialecte subit directement l'influence de la langue arabe

et lui emprunte une partie de son vocabulaire; d'autre part, il s'établit un régime transitoire de bilinguisme, qui comporte plusieurs étapes. De même, en ce qui concerne le régime juridique, on observe l'usage simultané du chraʿ et de l'ʿorf, la part de l'ʿorf devenant de plus en plus faible; d'un autre côté, l'ʿorf lui-même se modifie et se met en harmonie d'une manière plus ou moins complète avec les principes du droit religieux.

On voit combien il est difficile, dans ces conditions, d'établir des limites précises entre les deux systèmes. Il n'existe pas entre les tribus de coutume berbère et les tribus qui vivent sous le régime du chraʿ, une frontière linéaire, une sorte d'ourlet qui s'avancerait avec le temps, mais on trouve au contraire, de vastes zones où le régime juridique est mixte et indécis et comporte toutes sortes de nuances. Tout le groupe des tribus du Sud qui nous intéresse se trouve dans cet état indistinct; si l'on veut bien tenir compte en outre des divers régimes politiques dont nous avons plus haut signalé l'importance au point de vue de l'application du droit coutumier, on comprendra quelle est la complexité du problème.

Essayons cependant de préciser les nuances.

Partout, les stipulations ou les contestations relatives aux mariages et aux divorces sont en principes du ressort des cadis ou des foqaha qui en tiennent lieu. En cette matière, il existe d'ailleurs des conventions locales que les magistrats connaissent bien, auxquelles les tribus sont très attachées comme à des prescriptions de la coutume mais qui n'ont en réalité aucune importance pour le sujet qui nous occupe. Cependant, il arrive que la jemʿaa ou les notables jouent un rôle effacé dans ces questions de statut personnel. Par exemple, dans une tribu du Grand-Atlas, tel époux trompé fera rédiger par le taleb du village un acte de divorce ainsi conçu : « Un tel déclare répudier sa femme et ne plus vouloir d'elle, ni dans ce monde, ni dans l'autre. » Après avoir consulté quelques membres de l'anfaliz, il remettra la lettre à l'épouse infidèle, mais en y joignant une indemnité convenue. S'il n'avait pas voulu payer cette somme, la femme serait allée se plaindre auprès du cadi de la ville voisine, qui lui aurait donné raison.

Les successions sont généralement réglées conformément au droit religieux dans la plaine du Sous, l'Anti-Atlas et les Ḥaḥa, bien qu'on observe une tendance très marquée à écarter les femmes du partage des biens immobiliers. Dans les tribus moins pénétrées du Grand-Atlas, les femmes n'ont plus qu'une part inférieure à celle que leur accorderait le cadi. Encore la pression de l'opinion publique est-elle suffisante pour les amener à renoncer le plus souvent à leur part d'héritage. Dans les mêmes tribus, les successions sont réglées par deux ineflas ou même par l'anfaliz tout entier, s'il s'agit de biens considérables; mais les opposants pourraient en appeler, non sans quelque scandale, à la juridiction du cadi voisin.

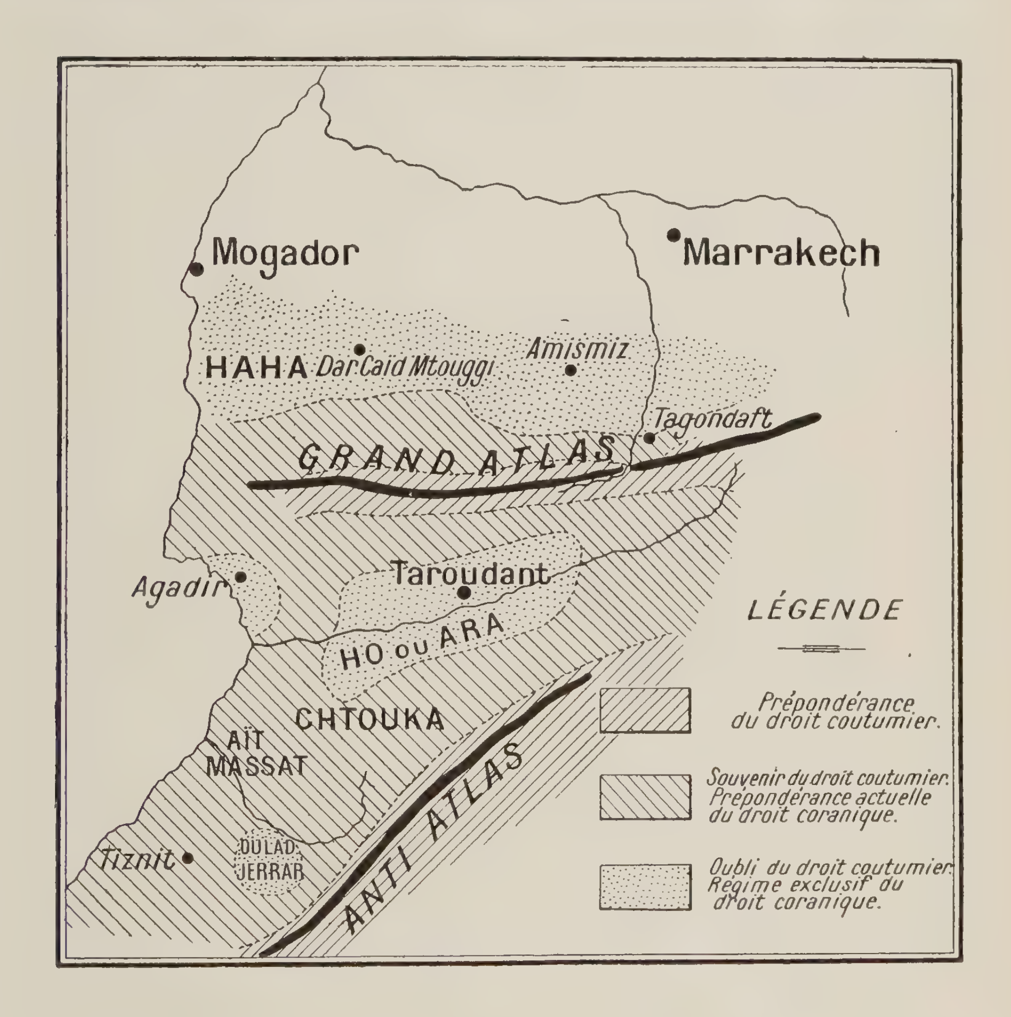
Presque partout, les contestations immobilières sont soumises au cadi parce qu'il est nécessaire d'examiner les actes avec soin; mais il n'est pas sans exemple qu'on fasse appel à la jemʿaa, qui joue alors au moins un rôle de conciliation.

L'intervention de la jemʿaa est particulièrement fréquente lorsque des difficultés naissent à l'occasion des « rehen », prêts sur gages et sur récoltes : l'institution encore très vivante dans l'Anti-Atlas des Agadirs, avec leurs ineflas respectés en est la preuve; chez les sédentaires des plaines irriguées (Sous, Massat, Tiznit) actuellement soumis au Makhzen, où l'usage du droit coutumier a récemment disparu pour des raisons politiques, nous trouvons également une réglementation minutieuse élaborée par l'anfaliz et appliquée par elle jusqu'au moment où le caïd du Makhzen l'a remplacé; ce sont les foqaha qui sont à présent chargés de régler les contestations de cette nature en s'inspirant du *louḥ* (1) — recueil de droit coutumier — des tribus.

Enfin, pour tout ce qui concerne les délits et les crimes, la punition des coupables est assurée par l'anfaliz chez les tribus dissidentes ou semi-indépendantes. Le partage des amendes se fait selon les circonstances. Par exemple, chez les tribus de la haute-montagne soumises au Makhzen par l'intermédiaire d'un caïd éloigné, on fait trois parts : celle des ineflas, celle du chikh, celle du caïd. La quantité qui revient à chacun permet de juger très exactement de son importance et de son influence politique dans la tribu.

(1) *Louḥ*, planchette. Peut-être peut-on inférer de ce mot que l'habitude d'écrire le droit coutumier sur des planchettes, comme les versets du Coran, est déjà ancienne.

Il nous reste à expliquer comment le droit coutumier s'est progressivement modifié de manière à éviter un opposition trop ouverte aux prescriptions du Livre Saint. Cette influence s'exerce tout naturellement par l'intermédiaire des foqaha et des tolba qu'on va consulter



pour leur demander le sens exact des dispositions d'un ʿorf souvent confus et contradictoire. Le recueil de droit coutumier, le « louḥ » est parfois incompréhensible en raison des rédactions défectueuses ou du désordre dans lequel sont rangées les diverses décisions. Lorsque le vieux droit berbère, complété avec le temps par des dispositions nouvelles, parfois ingénieuses, en accord avec les exigences d'une vie

matérielle plus large, est devenu trop volumineux pour être conservé de mémoire, il se fixe alors en caractères arabes et donne ainsi un premier signe de faiblesse. Désormais, on ne pourra plus le comprendre sans faire appel à des lettrés qu'anime un autre esprit et qui mettront tout en œuvre pour arriver à le transformer.

On verra bientôt de nouvelles décisions s'attaquer aux principes essentiels du droit tribal, et rejeter la responsabilité collective, les témoignages non conformes à la doctrine coranique. Enfin, un jurisconsulte respecté interviendra pour proposer une refonte complète du petit code primitif de manière à « en faire disparaître toutes les dispositions injustes ». Nous avons pu observer plusieurs cas d'une évolution analogue; les études en cours dans cette région nous fixeront sur son importance.

*
* *

Nous espérons avoir réussi à montrer, dans les pages qui précèdent, quelle est la complexité du régime juridique dans le Sud Marocain. Il ne convient pas d'indiquer ici, les conclusions pratiques qui découlent de cette situation, et dont le Protectorat français devra s'inspirer lorsque sera venu le moment de réorganiser le régime juridique de ces régions.

Disons seulement que l'on devra tenir compte à la fois du vœu des populations qui est de conserver leur coutume aussi intacte que possible (1), de la psychologie des gouvernants et des gouvernés pour lesquels le « louḥ » des tribus représente malgré tout une institution de siba, et enfin de la direction que nous chercherons à donner à notre politique sociale dans une région où les populations indigènes sont extrêmement plastiques et se plieront à toutes les réformes, à condition qu'une volonté puissante et arrêtée dirige et impose.

(1) On pourrait invoquer en faveur du maintien du droit coutumier dans le Sud-Marocain un précédent illustre : Au cours de sa deuxième expédition dans cette région (1885), le sultan Moulay El Ḥassan fit réunir à Tiznit les recueils d''orf des tribus vivant encore sous le régime du droit coutumier afin de s'assurer lui-même qu'ils ne contenaient rien d'opposé aux prescriptions du Coran, puis il les rendit aux tribus en promettant de respecter les institutions locales.

Quelles que soient les difficultés du problème, une réforme du statut juridique actuel est nécessaire, mais elle exige une étude approfondie de la vie sociale et politique des tribus dans le passé et le présent, ainsi qu'une appréciation raisonnée de la direction dans laquelle se poursuivra leur évolution.

R. MONTAGNE.



Bibliographie

Gaudefroy-Demombynes. *Le pèlerinage à la Mekke.* (Paris, Geuthner 1923, in-8, 332 p.).

Dans son introduction, M. Gaudefroy-Demombynes a nettement indiqué son but : étudier l'aspect religieux du pèlerinage sans s'attacher aucunement à son côté politique (visites de souverains, description des routes, événements de l'histoire de la Mecque, influences européennes). Son ouvrage, exclusivement d'histoire religieuse, se divise en deux parties principales : description du temple de la Kaaba et de son territoire ; rites du pèlerinage.

Un premier chapitre étudie la question de l'asile : ce droit d'asile s'étend-il à tout le territoire sacré de La Mecque (*haram*), ou seulement aux abords immédiats de la Kaaba? Pas de doute pour les abords du temple, au même titre que les sanctuaires de l'Arabie païenne ; mais on hésiterait à affirmer pour le *haram.* A cette question se rattache étroitement celle des interdictions rituelles (sol, plantes, animaux), celle des rites de passage qui président à l'entrée du pèlerin dans le *haram* : sur ce dernier point, il y a lieu de distinguer les limites mêmes du *haram* et un certain nombre de stations (*mawâqit*) qui leur sont extérieures et auxquelles le pèlerin revêt *l'ihrâm* afin de se sacraliser. Du reste, selon la juste remarque de l'auteur, « ce ne sont point les dimensions du *haram* qui intéressent, ce sont les points importants où il se termine et ceux où les rites sont accomplis ». En un mot, le *haram*, territoire enclos par les monts et les défilés sacrés, serait le bassin des eaux qui se déversent à la Mecque pour passer ensuite en territoire laïque *(hill).*

Le centre vital de ce *haram*, c'est naturellement la Kaaba. Cinq chapitres de l'ouvrage groupent tous les renseignements qu'il était possible de recueillir sur le sanctuaire et les petits édifices qui l'entourent : histoire des reconstructions et restaurations successives de la Kaaba, traditions qui s'y rattachent ; la Pierre noire et sa signification ; l'intérieur du Temple, («dénué de toute valeur artistique » et dont il faut, semble-t-il, se résoudre à ignorer le culte qu'on y célébrait primitivement) : à ce propos, M. G. D. s'élève justement contre l'exagération de la croyance traditionnelle à tout un panthéon de divinités païennes détruites par Mahomet. Quant aux cérémonies accomplies actuellement encore à l'intérieur même de ce sanctuaire, « elles ont un caractère pour ainsi dire privé ; elles n'ont point leur place dans le rituel de l'Islam » : il s'agit de la prière, aux

jours d'entrée fixés — prière qui ne fait pas partie des rites obligatoires du pèlerinage et dont la plupart des pèlerins s'abstiennent — et du lavage rituel du pavement intérieur, trois fois par an, lavage au cours duquel on asperge la foule — peut-être survivance de rogations pour la pluie —. Vient ensuite l'historique du puits Zemzem, sans doute un des éléments du culte antéislamique et dont il semble que le rôle sous l'Islam ne fut pas aussitôt fixé : actuellement encore, boire de son eau est un usage, mais non un véritable rite ; ce qui n'empêche que le pèlerin, recherchant ardemment la *baraka* de cette eau, en fait généralement provision. Mais jusqu'au VIII[e] siècle, les pèlerins ne se sont pas contentés de cette eau : ils buvaient en outre un liquide fermenté, distribué sous une coupole voisine de celle de Zemzem : au sujet de cet abreuvement rituel des pèlerins (*siqâya*), il ne faut pas manquer de lire les pages minutieusement documentées de l'auteur (p. 87 sqq. et surtout l'hypothèse p. 99-100). Du *mâqâm Ibrahîm*, ancienne prière sacrée du paganisme, l'évolution islamique est clairement résumée (p. 108-109), du moins suivant l'état actuel de nos connaissances. — En face de la porte de la Kaaba subsiste sans doute l'ancien seuil qu'on ne pouvait franchir qu'en accomplissant un rite d'entrée. — Quant à la mosquée *Masjid al-haram*, c'est, autour de la Kaaba et de ses annexes, une vaste cour, complètement différente des autres mosquées du monde musulman ; tandis que celles-ci apparaissent comme une adaption de l'église chrétienne aux besoins de l'Islam, celle de la Mecque — dont le nom véritable est « noble sanctuaire » *haram ach-charif* — est en réalité l'enclos sacré, destiné essentiellement aux tournées rituelles particulières à la Kaaba, enclos à l'intérieur duquel on ne se préoccupe point de l'orientation de la prière et dont les portes restent toujours ouvertes. Les deux chapitres consacrés à cette enceinte et à ces portes fournissent des renseignements purement historiques, « premier essai et indication pour une étude archéologique du sanctuaire que les savants musulmans sont tenus de donner à leurs confrères d'Europe ».

La deuxième partie de l'œuvre forme une encyclopédie méthodique des rites du pèlerinage, dont l'essentiel a été reconnu comme antéislamique. — Aux rites de sacrifice de chevelure se rattachent l'enlèvement des poils et la coupe des ongles, avant de pénétrer sur le territoire sacré ; de même pour la coupe des cheveux, au moment de la course rituelle entre Çafa et Marwa ; de même encore pour le rasement de la tête qui contribue à la désacralisation, à Mina — et dont la valeur sociologique reste imprécise —. Le départ du pèlerin relève des rites de passage, en grande partie ; ici se place une étude sur le *mahmal* symbole de la présence d'un souverain au pèlerinage et dont la signification semblerait donc plus politique que religieuse ; mais en partie seulement, car, il n'y a pas encore très longtemps, l'un des vingt chameaux du *mahmal* était immolé afin de sauvegarder la vie des autres ; et, à ce rite de transfert du mal,

s'ajoute le fait suivant (signalé p. 164, n. 2) : Burckhardt raconte que le petit livre enfermé dans le *Mahmal* est exposé, au retour du pèlerinage, dans la mosquée Hassaneïn du Caire, où il reçoit les baisers des fidèles avides de la *baraka* dont il se trouve chargé. — Aux rites de passage appartient également l'obligation de revêtir l'espèce de linceul nommé *ihrâm* dont le port, dans l'Arabie païenne, entraînait certains tabous spéciaux (p. 171) ; aucune couture pour cet *ihram* du moins aux premiers temps, peut-être parce que la couture était considérée comme l'œuvre des génies ; quant à la *talbiya*, au sujet de laquelle M. G.-D. écrit (p. 179) : « Tout prouve que c'est une formule antéislamique, au moins pour les deux premiers mots essentiels », il semble que cette affirmation gagnerait à être développée davantage. — Antéislamique, elle aussi, l'interdiction sexuelle dont l'infraction annule nettement le pèlerinage : « ce serait une grave erreur d'y voir je ne sais quelle manifestation de l'ascétisme musulman » (p. 190). De même pour les deux combinaisons de rites fondues dans le pèlerinage, qui correspondent à deux cérémonies antéislamiques tout à fait distinctes, sans doute anciennes fêtes saisonnières, l'une de printemps l'autre d'automne : d'une part la *omra* comprenant les tournées rituelles autour de la Kaaba et la course entre Çafa et Marwa, d'autre part le *hajj* qui consista primitivement en actes d'adoration à divers sanctuaires, notamment à Arafa et à Mina. Cette dernière cérémonie est un rite antéislamique qui a longtemps résisté : le texte d'Ibn Jobaïr (cité p. 194-195) le prouve péremptoirement et M. G.-D. semble avoir bien démontré que, par tradition et par intérêt, les Mecquois travaillèrent à maintenir distincts *omra* et *hajj*. — Faut-il voir avec l'auteur, dans l'empressement des jeunes Mecquois à remplir les fonctions de guide officiel (*motawwif*) la transmission héréditaire d'une *baraka*? L'hypothèse est intéressante et vaudrait d'être vérifiée. — Rites de déambulations, les tournées rituelles *(tawâf)* autour de la Kaaba (cf. les pratiques singulièrement archaïques, décrites p. 222-224) ; de même la course entre Çafa et Marwa dont M. G.-D. s'efforce de démêler les origines obscures ; rites du même ordre, elle aussi, la course générale des pèlerins refluant au coucher du soleil, après le *wuqûf* de ʿArafa, vers Mina où l'on se désacralise. Quant à ce *wuqûf*, visite aux sanctuaires de la plaine de ʿArafa, située *hors du territoire sacré*, « c'est le rite ancien de tous les cultes sémitiques : le fidèle reste debout devant la divinité, puis s'éloigne d'une marche rapide et se rend à un autre sanctuaire » (cf. la note 2, p. 244, sur les illuminations et p. 260, n. 3 le feu allumé et l'interprétation des lapidations). Les derniers actes du pèlerin semblent, eux aussi, d'anciens rites : le jet des pierres, rite d'expulsion du mal (cf. les réserves de l'auteur sur ce point, p. 275) ; le sacrifice de la chevelure et des victimes, rites de désacralisation. Au sujet de l'enguirlandement des victimes (*taqlîd*, cf. la définition, p. 282), M. G.-D. démontre, en s'appuyant sur Tabari,

que ce *taqlîd*, avant l'Islam, s'appliquait non seulement à l'animal mais au pèlerin : tous deux circulaient munis d'une guirlande *(qilâda)* faite de l'écorce des arbres du *haram*, et qui, signalant à tous la *baraka* dont ils étaient porteurs, les garantissait contre les entreprises ennemies. — A ces rites de désacralisation, qui rendent au fidèle son costume et sa liberté, s'ajoute une tournée rituelle qui le libère du tabou des rapports sexuels, tournée après laquelle M. G.-D. estime qu'il n'est pas interdit de supposer un coït rituel, anciennement (cf. p. 298 et 306).

Si l'on a insisté sur ces survivances païennes, dont plusieurs furent déjà étudiées, c'est qu'elles forment le fonds de la deuxième partie du livre et amènent à cette conclusion : « L'essentiel des cérémonies du pèlerinage est nettement antéislamique et n'a subi que des transformations de détail, d'arrangement et d'usure. » Ces transformations qu'on ne pouvait examiner ici, l'auteur les a exposées avec méthode et sagacité. Son ouvrage fait attendre impatiemment les chapitres sur Médine et le tombeau du Prophète qui s'y trouvent annoncés. — On regrette toutefois l'absence de l'index, indispensable à un ouvrage où les termes techniques abondent et sont parfois commentés longuement (cf. par ex. *tahlîl*, p. 80, n. 4 et p. 204). H. Massé.

Gaudefroy-Demombynes. *La Syrie à l'époque des Mamelouks d'après les auteurs arabes* (Paris, 1923, Geuthner, in-8, 288 pages).

Il est logique que les orientalistes se soient de très bonne heure attachés à la Syrie, carrefour de civilisations et de religions. Parmi les arabisants Guy Le Strange, dans deux ouvrages importants, analysa et coordonna naguère les renseignements fournis par les auteurs arabes sur la Palestine et la Syrie ; mais ses sources les plus récentes ne dépassèrent pas le xive siècle et encore ne semblent-elles pas toujours très sûres. M. G.-D., grâce à plusieurs ouvrages arabes que Le Strange ne s'était pas trouvé à même d'utiliser, vient de compléter fort avantageusement, quant à la Syrie, les travaux de son devancier : ces ouvrages sont le *masâlik-al-absâr*, monumentale encyclopédie d'ʿOmari (dont S. E. Zéki-Pacha entreprendra incessamment la publication), le curieux *Tar'if* du même, la précieuse encyclopédie de Qalqachandi *(Çobh-al-'acha)*, et le manuscrit de la Bibliothèque Nationale assez improprement baptisé : *diwân al-inchâ*. « Ces quatre ouvrages, pourraient fournir la matière d'une description des États syriens au xive et au xve siècle », déclare M. G.-D. ; cette description, il n'a pas entendu la composer, se bornant à une traduction des chapitres dans lesquels Qalqachandi traite de la Syrie. A cet auteur, il consacre dans sa préface (p. vi sqq.) une excellente notice. Quant à la partie du *Çobh-al-'acha* qu'il a traduite, elle occupe dans l'édition du Caire les pages 72 à 242 du quatrième volume et comprend trois sections distinctes : un exposé géographique, l'énumération des souverains et gouverneurs qui ont dirigé la Syrie, celle des fonc-

tionnaires principaux avec leurs attributions et les limites de leur autorité.

La première section est de beaucoup la moins intéressante : Qalqachandi y suit assez docilement Aboulféda et y utilise les ouvrages d'ʿOmari cités plus haut : c'est en somme une espèce de dictionnaire qui, grâce à l'index dressé par le traducteur, permettra au lecteur européen de retrouver et de fixer les noms propres. On y trouve sommairement étudiés les mérites et merveilles de la Syrie, ses limites, les phénomènes naturels, les productions et les animaux, les différentes régions et les divisions anciennes. Mais ces simples notions prennent toute leur valeur grâce aux notes nombreuses et aux traductions de passages du *Masalik al-absar* qu'y ajoute le traducteur. Beaucoup plus détaillées sont dans cette première partie les descriptions des six capitales syriennes (Damas, Alep, Hama, Tripoli, Çafad, Karak) et des territoires qui s'y rattachent : là encore, le traducteur fournit de précieux compléments, tirés principalement d'ʿOmari et de Yaqout.

La deuxième partie n'offrant rien de nouveau, M. G.-D. l'a logiquement supprimée.

Quant à la troisième partie — organisation administrative — écrite par Qalqachandi d'après des renseignements empruntés à des devanciers et aussi d'après des pièces d'archives, elle est loin d'être toujours claire : en effet elle suppose connue l'organisation administrative de l'Égypte que Qalqachandi a étudiée préalablement dans son ouvrage, et cela sans parler de choses auxquelles il est fait simplement allusion. — Le traducteur ne pouvait donc se dispenser d'ajouter à une annotation copieuse une introduction générale : introduction résumant les indications de Qalqachandi et mentionnant les faits principaux de la vie politique des Mamelouks aux XIVe et XVe siècle. Cette introduction de 100 pages dans lesquelles M. G.-D., trop modestement, se défend d'avoir voulu exposer méthodiquement le gouvernement des Mamelouks, contient — après une série de suggestives considérations sur les rapports du calife et du sultan, sur ceux du sultan et de l'armée, et sur les dotations foncières — une nomenclature raisonnée des fonctionnaires de la cour et, pour finir, une solide esquisse des différences qui séparent l'administration de l'Égypte de celle de la Syrie. Ces pages pourraient servir de modèle pour étudier l'organisation intérieure d'un état musulman à une époque déterminée : et ce mérite particulier de l'ouvrage publié par M. G.-D. ne devait pas être passé sous silence, fût-ce dans un périodique consacré surtout à l'Occident musulman.

Le volume se termine par la traduction des derniers chapitres du *Çobh* (t. XIV, 371 sqq.), chapitres consacrés à l'organisation de la poste, au transport de la neige, aux signaux, et à l'incendie volontaire des récoltes (incendie au prix duquel on arrêtait les incursions des Mongols, par un procédé identique à celui de Samson brûlant les moissons des Philistins : voir la note 1, p. 262).

Trois précieux indices (lieux, per-

sonnes et tribus, termes techniques) terminent ce livre qui renferme un excellent essai de synthèse, en même temps que les documents sur lesquels elle repose. H. MASSÉ.

W. SEYMOUR WALKER, *The Siwi language*, Londres, 1921, in-8, 96 p.

M. W. S. Walker a profité d'un séjour à Siwa pour étudier sur place le parler berbère : de là ce petit livre qui comprend pour moitié un exposé grammatical, et pour moitié, en appendice, de longs tableaux de substantifs, d'adjectifs, de verbes. Ces tableaux offrent infiniment plus d'intérêt que l'exposé grammatical. Ils constituent, et de beaucoup, en termes et en formes, le plus riche glossaire que nous ayons de ce parler.

Ce glossaire n'est pas sans défaut. La transcription est déroutante. Inspirée de la graphie anglaise des sons, elle ne tend nullement vers l'idéal scientifique : un signe pour un son. Elle n'est ni toujours constante, ni toujours précise : l'emphase n'est pas notée, la gémination l'est irrégulièrement. Le même son peut être rendu de maintes façons : γ par *gh*, *hh*, *r* ou par un résidu *a* (*snágh* = *sn°γ* ; *ooshê-êuhh* = *ušiγ* ; *fráhh* = *fγ°γ* ; *môôta* = *mut°γ*) ; inversement, le même signe peut rendre plusieurs sons. L'incertitude est encore plus grande pour les voyelles. En outre les tableaux ont besoin d'être interprétés. L'adjectif berbère n'a ni comparatif ni superlatif morphologique. Et dans le verbe, les « racines » sont des parfaits à la 3e personne du masculin singulier, les « présents » des formes d'habitude et aussi des aoristes, les « passés » encore des parfaits mais à la 1re personne du singulier, les « participes » des noms verbaux.

Mais l'unité des parlers est si profonde qu'un berbérisant n'a pas de peine à s'y retrouver, et ce livre nous apporte sur le parler de Siwa tellement plus de documents que nous n'en possédions, qu'il rend de réels services.

André BASSET.

J. MILLAS I VALLICROSA, *Textos magics del Nord Africa* (in *Bulleti de la Associacio Catalana d'antropologia ethnologia i prehistoria*, V. I. 1923, pags 147-160). Barcelone, 1923.

M. Millas donne un recueil de vingt textes relatifs à la magie du Nord de l'Afrique, avec une traduction et une préface en langue catalane. Ces textes proviennent d'un recueil constitué par un taleb marocain ; mais les talebs algériens et tunisiens ne les renieraient pas : la magie nord-africaine est une, et elle se réfère toujours à El Bouni. Les manuscrits de magie que nous trouvons assez fréquemment sont, le plus souvent, des copies de ce fameux *Choumous elmaarif* d'Elbouni.

Les textes que donne M. Millas mettent en relief l'usage que fait de la religion musulmane la magie nord-africaine : prière, jeûne, ablutions, formules d'incantation, appel aux démons et aux anges, tout est musulman, mais sert à des fins peu orthodoxes ; dans le texte XII, par exemple, l'auteur marocain spécifie dès le début que telle opération magique est illicite, et condamnée par l'Islam,

mais il en fournit néanmoins l'exposé et explique comment on se sert de la puissance de Dieu pour arriver à des fins criminelles : on songe malgré soi au bandit qui égrène un chapelet et prie la Madone de lui procurer une victime.

Dans les textes de M. Millas, on retrouve partout et clairement exposé le grand principe de la magie nord-africaine : emploi de la force invincible des noms de Dieu. Le nom même de la divinité n'est pas connu, car si on le connaissait, on aurait pouvoir sur Dieu, ce qui ne doit pas être. Mais les quatre-vingt-dix-neuf épithètes qu'on lui donne ont chacun une vertu particulière à utiliser dans certains cas déterminés.

On voit par là que magie et religion sont intimement confondues dans l'esprit de l'indigène et que l'Islam n'a apporté au nord-africain qu'un démiurge plus puissant, plus efficient que les dieux chtoniens.

Ainsi le recueil de textes que donne M. Millas constitue une illustration nouvelle et aussi vivante que rapide de la magistrale étude de M. E. Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*. On lui sera reconnaissant d'avoir groupé en quinze pages d'arabe un ensemble complet de données qui nous éclairent sur la mentalité magico-religieuse des indigènes d'une façon très suffisante, en tout cas très démonstrative. L. BRUNOT.

Augustin BERNARD. *Enquête sur l'habitation rurale en Tunisie*. Tunis, 1924, in-8, 103 p., 9 pl., 1 carte.

Cette enquête est la suite nécessaire de celle que M. Augustin Bernard avait publiée il y a quelques années sur l'habitation rurale des indigènes de l'Algérie (cf. *Hespéris*, 1923, p. 135-138). Les résultats de l'une complètent et confirment les résultats de l'autre. Non pas cependant que les choses se présentent de la même manière exactement dans les deux pays. Deux faits géographiques interviennnent, qui mettent la Tunisie, à cet égard, dans des conditions un peu différentes : l'absence de montagnes élevées, et le voisinage de la mer des Syrtes qui réduit l'importance des Hauts-Plateaux. On peut y ajouter aussi la proximité plus grande de l'Orient, qui pourrait bien avoir exercé son influence sur certains détails, même en matière d'habitation rurale. Enfin la population urbaine, qui atteint 18 % de l'ensemble (6 % en Algérie) est relativement très considérable.

Comme ceux d'Algérie — si l'on ne tient pas compte des habitations à l'européenne qui se développent ici aussi et du troglodytisme sur lequel nous reviendrons — les indigènes des campagnes tunisiennes vivent dans des tentes, des gourbis ou des maisons. Dans l'ensemble cependant, et surtout dans le Nord, ces différents types d'habitations apparaissent plus enchevêtrés.

Les tentes dominent naturellement dans les steppes de la Tunisie centrale et méridionale qui font suite aux Hauts-Plateaux constantinois. Mais elles se retrouvent aussi, sporadiquement quoique par groupes parfois assez compacts, dans les régions de cultures de la Tunisie spetentrionale, et jusque dans la presqu'île du Cap Bon. Mais il ne s'agit là que de sur-

vivances qui montrent à quel point l'emprise des nomades s'était fait sentir dans ce pays essentiellement agricole : dans ces régions, seules les causes historiques peuvent expliquer la présence des tentes. Au reste, leur nombre y diminue rapidement. Signalons encore que chez beaucoup des semi-nomades, dans le Sud surtout, la tente apparaît non comme demeure d'été, mais comme demeure d'hiver : l'été étant consacré aux récoltes et à la culture des jardins, c'est l'hiver qu'on conduit les troupeaux à des pâturages lointains.

Quant au gourbi, très répandu dans toute la moitié septentrionale du pays, son domaine est formé principalement par la région côtière du Nord-Ouest : là, il règne presque seul. L'on ne saurait s'en étonner : cette région fait suite à la côte algérienne, qui, depuis le massif de Petite Kabylie, est essentiellement un pays de gourbis. Dans l'extrême Sud, où le gourbi se retrouve, construit d'ailleurs différemment, comme une demeure auxiliaire, on voit quelquefois apparaître la hutte cylindro-conique à murs de pierre sèche ou de branchage : c'est la *nouala*, d'origine soudanaise, et qui jalonne les grandes routes commerciales entre l'Afrique du Nord et le Soudan ; absente de l'Algérie, elle est bien connue au Maroc et en Tripolitaine ; et c'est assurément de ce dernier pays que, gagnant de proche en proche, elle a commencé à infiltrer jusque dans les oasis tunisiennes.

En ce qui concerne la maison surtout, les problèmes ne se posent pas de la même manière qu'en Algérie. La grande division en maisons à toit de tuiles de type kabyle, et maisons à terrasses ne vaut pas ici que les premières soient complètement absentes : on les retrouve à plusieurs reprises dans la vallée de la Medjerda ; ces maisons de type méditerranéen apparaissent sporadiquement sur toute la route qui va de là à la Grande Kabylie, leur centre actuel ; Constantine, quant à ses maisons, est un bel exemple de ville kabyle. Ce genre d'habitations, cependant, est pratiquement négligeable en Tunisie. En faut-il conclure que la maison rurale y soit, dans l'ensemble, homogène? Loin de là laissons même les beaux types spéciaux, comme la maison de Tozeur, à décor de briques en relief, maison citadine plus que rurale : à côté de la maison à terrasse assez voisine de celle d'Algérie est la maison recouverte de voûtes ou de coupoles. Ce type d'habitation aurait pu sans doute être classé à part. Car les conditions locales ne suffisent pas à l'expliquer. Assurément ces maisons se rencontrent surtout dans le Sud, de Djerba jusqu'au Souf, c'est-à-dire dans des pays où le bois est fort rare. Pas plus cependant que dans d'autres régions où les maisons sont bâties autrement. C'est ici sans doute qu'il faut faire intervenir des influences orientales : ce n'est pas par pure coïncidence que l'on trouve ces maisons justement sur la côte la plus proche des pays où voûtes et coupoles sont d'usage courant. C'est bien un type étranger qui est venu s'implanter sur cette terre, où des circonstances locales le favorisaient en outre ; mais sa diffusion est restée limitée.

Une autre sorte d'habitation rurale extrêmement intéressante, qui, connue en Algérie et au Maroc, n'y est nulle part aussi développée que dans le Sud tunisien, c'est l'habitation souterraine. M. Augustin Bernard évalue à 5 % de la population totale la proportion de ces troglodytes, qui font suite à ceux du Djebel tripolitain. Il faut distinguer nettement deux sortes de demeures souterraines : les villages du type Matmata, souvent décrits par les voyageurs, car ils sont en effet d'allure tout à fait étrange : ce sont des trous creusés dans le sol au-dessous du niveau de la plaine ; et les habitations ménagées au flanc des forteresses naturelles si fréquentes en pays calcaire. Les premières sont tout à fait originales ; les secondes au contraire présentent le type ordinaire des villages troglodytiques nord-africain. L'auteur a entièrement raison de rapprocher de ces falaises entaillées les très curieux greniers-forteresses de la région des Médenine. On connaît des constructions étranges composées d'innombrables alvéoles voûtées placées l'une contre l'autre sur les quatre côtés d'une cour intérieure. Sans doute d'autres influences s'y décèlent, notamment par l'emploi de la voûte : mais il est certain qu'avec leurs étages superposés, elles rappellent de manière singulière les falaises aux assises entaillées régulièrement qui servent de demeures et de magasins aux troglodytes voisins ; elles donnent une étonnante impression de troglodytisme artificiel. En tous cas rien ne ressemble autant à ces magasins-forteresses que les antiques agadirs creusés dans les falaises de l'Atlas marocain. Le rapprochement n'est assurément pas fortuit. Ce troglodytisme tunisien, qui d'ailleurs tend à diminuer, n'est plus depuis longtemps qu'un vestige, mais un vestige singulièrement intéressant en raison de son importance, d'une forme de vie qui semble avoir tenu dans l'Afrique du Nord une place beaucoup plus considérable qu'aujourd'hui.

L'un des résultats principaux de cette enquête riche en enseignements est de montrer avec quelle rapidité depuis l'occupation française, se poursuit l'évolution de la population rurale vers un mieux-être certain. Tentes et gourbis font place rapidement à des maisons, qui, elles-mêmes, deviennent de plus en plus confortables. Les causes en sont d'abord la sécurité assurée, puis une mise en valeur de plus en plus complète du sol, notamment par la reconstitution de l'arboriculture, la grande richesse antique de la Tunisie. Non seulement la population vit mieux, mais en quarante ans elle a doublé. Ce sont des choses qu'il est bon de rappeler de temps en temps.

Henri BASSET.

P. RICARD, *Corpus des tapis marocains*, I, *Tapis de Rabat*, in-4° XIV + 31 p. + 64 pl. (en portefeuille). Paris, Geuthner, 1923.

Très utile présentation de documents, née d'une nécessité administrative. L'industrie des tapis est une des industries indigènes les plus importantes du Maroc ; une des rares aussi qui soient susceptibles d'une

assez large exportation, à condition toutefois que ces tapis conservent les qualités de technique et de décor qui ont fait leur succès. Or, celles-ci étaient de plus en plus menacées, aussi bien par l'importation des colorants de mauvaise qualité que par les nouvelles conditions économiques : industrialisation rapide, nécessité pour l'ouvrière indigène de travailler vite, naissance de manufactures dont les dirigeants, peu avertis, se souciaient fort peu de la valeur artistique des objets produits, ou bouleversaient les anciennes traditions décoratives pour y substituer d'étranges conceptions européennes. Dans cet ordre d'idées, les ateliers indigènes se distinguaient particulièrement. L'exemption de droits de douane accordée en France aux tapis marocains estampillés par le service des arts indigènes, permit à celui-ci d'exercer sur ces tapis un contrôle efficace. En retour, il était indispensable, pour éviter toute contestation, de réunir en un corpus officiel les motifs décoratifs reconnus orthodoxes par leur présence sur les anciens tapis. De là la présente publication. M. Ricard commence par les tapis de Rabat, les seuls tapis urbains du Maroc, les plus connus s'ils ne sont peut-être pas les plus intéressants, et de beaucoup aussi les plus menacés.

On sait ce qu'ils sont : tapis à points noués, aux tons sobres et chauds, formés d'une série de bordures aux motifs différents, encadrant un champ allongé où se détache, à côté d'un motif central, un semis de petits motifs. (Je renvoie sur ce point les lecteurs d'*Hespéris* au tapis étudié déjà par M. Ricard dans cette revue, 1923, planche de la p. 126). Ces motifs, pour la plupart, sont venus peu à peu d'Orient, depuis le XVIII[e] siècle semble-t-il ; mais ils se sont combinés sur place — on sent très bien les progrès de la composition — et ils ont ainsi acquis un caractère particulier qu'on ne trouve guère que dans les tapis de Kairouan : ceux-ci sont de composition fort voisine, ce qui sans doute n'est pas fortuit. Les motifs sont géométriques, ou, plus souvent, floraux. Trente-deux planches du présent recueil en analysent les diverses séries ; ils sont décomposés en leurs éléments, mis en cartons. Trente-deux planches reproduisent ensuite des tapis entiers ou des fragments de diverses époques. Elles sont bien venues ; mais on regrette que les difficultés de l'heure aient fait rejeter dans le domaine des promesses la ou les planches en couleur qui eussent été fort utiles pour donner une idée tout à fait complète de ce que sont ces tapis.

L'ouvrage comprend, outre les planches qui en constituent l'essentiel, une introduction où se trouvent réunis, avec les textes législatifs qui fondent l'existence légale du tapis de Rabat, quelques notes, un peu sommaires, sur la technique de sa fabrication et son décor ; et surtout la liste presque complète des noms indigènes des motifs. Celle-ci rendra de grands services aux linguistes et plus encore à ceux qu'intéresse la simple psychologie des ouvrières qui tissent ces tapis. Les noms de ces motifs sont très divers et très inattendus : objets familiers, du verre de thé aux ciseaux, noms de fleurs, de fruits, de groupes humains, d'ani-

maux ou de leurs traces, tout y passe ; et ce sont, disent les ouvrières, les noms des modèles que l'on a voulu représenter. M. Ricard, assurément, a raison de faire remarquer qu'entre le dessin et son modèle, il n'existe la plupart du temps qu'une ressemblance très problématique, tandis que le vrai sens des motifs, même lorsqu'il est aisément reconnaissable, est presque systématiquement méconnu. Mais qu'importe? Les ouvrières ont une âme d'enfant ; un simple détail insignifiant peut être un point de départ d'où leur imagination s'élance pour créer tout un monde de figures irréelles, mais qu'elles voient clairement en esprit. Un tapis, pour elles, n'est qu'un assemblage de ces figures-là. Ce n'est pas une combinaison harmonieuse de lignes et de couleurs ; c'est une réunion d'images peut-être hétéroclites, bien différentes de celles que nous croyons voir, mais qui parlent à leur esprit ; le tapis leur remémore sans fin, avec ses coussins, ses aiguières et ses verres à thé, les douceurs de leur humble luxe domestique ; avec ses giroflées, ses oiseaux ou ses grenouilles, il évoque les parties de campagne joyeuses, les fêtes à Chella, les promenades sur l'oued ; il devient, avec ses coupoles et ses piliers, un édifice somptueux. Jadis quelque touriste à l'imagination littéraire a cru retrouver dans les tapis de Rabat la splendeur des nappes de fleurs dont le printemps couvre les campagnes marocaines. Faible imagination ! Les tisseuses, en traçant des dessins qui leur venaient d'ailleurs, ont mis bien autre chose encore. Si le métier à tisser n'est pas pour elle un instrument vulgaire mais un compagnon magique et puissant, ainsi que j'ai cherché à le montrer déjà (*Hespéris*, 1922, p. 139-160), le tapis qui se tisse sur lui n'est pas non plus un objet indifférent ; avec les nœuds de laine qui peu à peu constituent le dessin, l'ouvrière accroche inlassablement dans le tapis qu'elle tisse toutes les images simples qui traversent son esprit, toute sa gaîté insouciante, et les souvenirs, les espérances, les préoccupations de la vie quotidienne ; son âme puérile se plaît à les y retrouver. Pour celles qui le créent, le tapis est un livre disparate et merveilleux, où ces illettrées savent lire, et que nous interprétons, nous, de bien étrange manière.

Henri Basset.

L'Editeur-Gérant : E. Larose.

Société Française d'Imprimerie et de Publicité, 4, rue Garnier, Angers.

ESSAI SUR LES SAMA'-S OU LA TRANSMISSION ORALE

Les législations sont toutes établies sur des principes religieux ou traditionnels qui se sont transmis d'abord verbalement avant d'être fixés par écrit. La transmission orale a permis des modifications nécessitées par l'évolution sociale ou par des besoins politiques. Il est même arrivé que les premières rédactions aient été considérées plus tard comme insuffisantes ou même comme une gêne par les législateurs, et qu'elles aient été refaites. Une fois les textes définitivement fixés, surtout lorsqu'ils ont pris la force d'un dogme, il n'a plus été possible d'en modifier les effets que par les interprétations et les commentaires.

C'est ce qui, semble-t-il, s'est passé pour la Législation musulmane.

Tout le monde sait que les bases du droit musulman sont le Coran et les *Ḥadîṯ*-s, ou la *Sunna*.

Le Coran, c'est-à-dire la parole de Dieu, révélée au Prophète, a été rédigé pour la première fois par les soins du Calife 'Umar et de son compagnon Abû Bakr, par Zaid ibn Ṯâbit; jusque-là, les versets du Coran n'avaient pas été réunis régulièrement en un seul ouvrage et n'existaient guère que dans la mémoire des fidèles. Cette première rédaction du Coran n'avait pas grande autorité, dit Dozy, et était destinée, non au public, mais à l'usage particulier d'Abû Bakr et de 'Umar. Les musulmans lisaient donc le Coran comme ils voulaient et peu à peu les rédactions vinrent à différer entre elles. Comme cet état de choses donnait lieu à des contestations, le troisième calife, 'Uṯmân résolut qu'on ferait du Coran une rédaction officielle et obligatoire pour tout le monde. Zaïd qui avait fait la première, fut également chargé de la seconde et son exemplaire fut pris comme base par les Quraišites qui lui avaient été adjoints. Cette seconde rédaction

est la seule que nous possédons, car ʿUṯmân fit détruire tous les autres exemplaires (1).

Les *Ḥadîṯ*-s sont le recueil des paroles et des actions du Prophète, qui, avec quelques décisions prises par lui, devaient devenir les règles de conduite des Musulmans.

Répandus d'abord par la tradition orale, les *Ḥadîṯ*-s furent forcément souvent déformés; il s'en créa un grand nombre d'apocryphes et beaucoup furent fabriqués pour les besoins du moment. « Les premières collections, dit Dozy (2), datent des ʿAbbâsides, qui s'étaient précisément servis, pour parvenir au trône, de traditions faussées ou inventées ».

Un des premiers collectionneurs de traditions, fut Abû Zakarîyâ Yaḥyä ibn Muʿîn ibn ʿAun ibn Ziyâd ibn Bustân ibn ʿAbd ar-Raḥmân, ou peut-être ibn Muʿîn ibn Ġiyâṯ ibn Ziyâd ibn ʿAun ibn Bustân al-Murrî, des Murra Ġaṭafân. Son père lui avait laissé une certaine fortune qu'il dépensa à rechercher les traditions du Prophète et il en réunit *six cent mille*. Il mourut en 233 H. (3) (847-848).

C'est dans ces six cent mille traditions que les auteurs des *Ṣaḥîḥain*, des deux Ṣaḥîḥs, Al-Buḫârî et Muslim, ainsi que les autres traditionnistes, ont puisé leurs documents, en écartant, dans la mesure du possible, les *ḥadîṯ*-s faux ou douteux. Al-Buḫârî n'en a retenu que 7.275.

Dès les premiers siècles de l'hégire, quelques divergences, qui d'ailleurs ne touchent en rien au dogme lui-même, créèrent les quatre rites orthodoxes : nous ne nous occuperons ici que du rite Mâlikite.

Mâlik ibn Anas al-Aṣbaḥî professait à Médine où il était né en 93 H. (711-712). Il était un *tâbiʿ tâbiʿ în*, c'est-à-dire qu'il avait reçu lui-même la tradition de ceux qui l'avaient reçue des *ṣaḥâba*, des compagnons du Prophète. Il est mort à Médine en 179 (795-796).

C'est par des *Samâʿ*-s, par des *auditions* successives que se sont transmis le *Coran* d'abord, puis les *Ḥadîṯ*-s, plus tard les *ijmâʿ*-s et enfin les *qiyâs* sur lesquels ont été établis les ouvrages de droit, *Kutub*

(1) *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, par R. Dozy, traduit du hollandais par Victor Chauvin. Paris-Leyde, 1879, page 112.

(2) Ouvrage cité, page 122.

(3) *Kitâb Tahḏîb al-Asmâ*, de Yaḥyä an-Nawawî, page 631. Göttingen, 1842-47.

al-fiqh. Les commentaires, *šurûḥ*, les recueils de consultations, *fatâwi* sont venus ensuite ainsi que les ouvrages de jurisprudence, *ʿamalîyât.* Ar-Rahûnî (1) nous apprend comment cette transmission s'est faite dans les premiers temps de l'Islam : « Il est dit dans les *Muqaddimât* de Saḥnûn que la science, au temps de la première et de la deuxième génération de *ʿulamâ*, était dans la poitrine (c'est-à-dire dans la mémoire) de ceux qui la possédaient; ensuite elle s'écrivit sur des peaux de mouton, mais ses clefs, *mafâtiḥ*, c'est-à-dire les explications nécessaires pour la comprendre, restèrent dans la poitrine des savants. Il est indispensable que celui qui recherche la science, la demande aux maîtres qui la leur révèlent et les guident ».

Les premiers *Samâʿ*-s n'ont donc certainement pas été écrits, mais ils ont commencé à l'être par la troisième génération de savants, c'est-à-dire par celle à laquelle appartenait Mâlik lui-même, qui a enseigné d'après ses propres auditions, sa *Muwaṭṭa'*, qui, si elle a été écrite par lui, ne nous est parvenue que sous la forme des auditions (*samâʿ*-s) écrites, de quelques-uns de ses disciples.

« Abû-l-Qâsim ibn Muḥammad ibn al-Ḥusain aš-Šâfiʿî dit que les *Muwaṭṭa*-s connues, de Mâlik, sont au nombre de onze; quatre d'entre elles sont le plus couramment employées; ce sont, celles de Yaḥyä ibn Yaḥyä, d'Ibn Bukair, d'Abû Muṣʿab et d'Ibn Wahb (2). »

Yaḥyä ibn Yaḥyä al-Laiṯî, ainsi que nous le verrons plus loin, avait dans sa jeunesse entendu en Andalousie la *Muwaṭṭa'* de Mâlik enseignée par Ziyâd al-Qurṭubî qui avait rapporté cet enseignement de Médine. Plus tard, Yaḥyä alla lui-même à Médine, où il entendit les enseignements de Mâlik.

Les premiers mots de la *Muwaṭṭa'* rapportés par Yaḥyä, sont les suivants : « *Ḥaddaṯanî Yaḥyä ibn Yaḥyä al-Laiṯî*, etc. » « *Yahia ben Yahia al-Leithi m'a raconté*, etc. », ce qui semblerait faire supposer que la *Muwaṭṭa'* de Mâlik, rapportée par Yaḥyä, elle-même, n'a pas été écrite par lui, mais par un de ses disciples.

La *Mudawwana*, rédigée par Saḥnûn, l'a été d'après ses auditions

(1) M'Ḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Yûsuf ar-Rahûnî, dans les *Auḍaḥ al-Masâlik wa-Ashal al-Marâqî ilä sabk ibrîz aš-šaiḫ ʿAbd al-Bâqî.* Notes marginales du Commentaire de Ḫalîl par ʿAbd al-Bâqî az-Zurqânî, lith. à Fèz, 1294, t. I, p. 17. Rahûnî est mort le 13 Ramaḍân 1230 (19 août 1815).

(2) *Kašf aḍ-Ḍunûn*, de Ḥâjî Ḫâlfa. Le Caire, 1310, page 522.

d'Ibn al-Qâsim, qui lui-même avait entendu Mâlik. Le titre de la *Mudawwana* est une indication suffisante à ce sujet : *Al-Mudawwanat al-kubrä de l'Imâm Mâlik ibn Anas al-Aṣbaḥî, rapportée par l'Imâm Saḥnûn ibn Sa'îd at-Tanûḥî, d'après l'Imâm 'Abd ar-Raḥmân ibn al-Qâsim al-'Utaqî* (1).

On peut donc affirmer que la *Mudawwana* est elle-même un véritable *Samâ'* : c'est la rédaction d'une audition et on pourrait dire en parlant de la *Mudawwana : Qaul Mâlik fî Samâ' Saḥnûn min Ibn al-Qâsim.* « Paroles de Mâlik rapportées par Saḥnûn d'après son audition d'Ibn al-Qâsim ».

Les enseignements de Mâlik recueillis par Ibn al-Qâsim, avaient été auparavant rédigés par Asad ibn al-Furât, sous le nom d'Al-Usdiyya. En 188 H., Saḥnûn porta cet ouvrage à Ibn al-Qâsim, lui en fit lecture et, sur les modifications qui y furent apportées d'après les indications d'Ibn al-Qâsim, et d'après la *Muwaṭṭa* d'Ibn Wahb, il écrivit, après 191, à Qairawân où il était revenu, le texte actuel de la *Mudawwana.*

L'expression *Samâ' fulân,* « audition d'un tel » se trouve très fréquemment dans tous les livres de droit musulman et elle est souvent considérée par les jurisconsultes comme un terme technique, *Kalimat iṣṭilâḥîya,* dont ils ne prennent pas la peine de rechercher l'origine.

Les études habituelles du droit mâlikite ne remontent pas aux sources mêmes et ne dépassent pas les limites établies par un certain nombre d'ouvrages, par quatre particulièrement, qui sont :

La *Mudawwana* de Saḥnûn, c'est-à-dire de Mâlik en passant par Ibn al-Qâsim;

La *Mawwâzîya* de Muḥammad ibn Mawwâz;

La *'Utbîya* d'Al-'Utbî;

et l'*Wâḍiḥa* d'Ibn al-Ḥabîb.

En recherchant plus loin, dans les sources du rite mâlikite, il est possible de retrouver les noms d'un grand nombre de savants dont les ouvrages ne sont pas tous parvenus jusqu'à nous et qui ont cependant joué un rôle considérable dans la propagation du rite, qui ont suivi les cours de Mâlik lui-même ou de ses disciples et dont les au-

(1) *La Mudawwana.* Le Caire, 1313.

ditions (*samâʿ*-s) sont citées dans un grand nombre d'ouvrages de droit.

De fréquents exemples de ces citations se trouvent dans Ar-Rahûnî (1) qui est un des ouvrages les plus employés au Maroc par les *qâḍîs*. Nous citons au hasard : T. V, p. 309. *Min Samâʿ ʿÎsä, min Kitâb as-Salam wal-ajal*, etc.; p. 299. *Fî awwal Samâʿ Abî Zaid min Kitâb ar-ruhûn*, etc.;

T. VI, p. 17. *Min Samâʿ Saḥnûn min Kitâb al-Ġaṣb*, etc.;

T. VII, p. 122. *ʿAlä Samâʿ ʿÎsä min Kitâb as-Sudad wal-Anhâr*, etc.; p. 122. *Min Samâʿ Asbaġ min Kitâb as-Sudad wal-Anhâr*, etc.; p. 159. *Unḍur fî Samâʿ Aṣbaġ*, etc.

D'après certaines phrases d'Ar-Rahûnî, relatives à ces auditions, il nous a paru que les *Samâʿ* ne devaient pas être seulement des auditions verbales rapportées par ceux qui les avaient entendues, mais qu'elles avaient dû être écrites. En effet, au vol. V, p. 299, ar-Rahûnî dit : *fî awwal Samâʿ Abî Zaid*, etc. « Au commencement de l'audition d'Abû Zaid »; plus loin, vol. VII, page 159, il dit : *unḍur fî Samâʿ Aṣbaġ*, etc. « Consultez le Samâʿ d'Aṣbaġ ».

Il semble difficile que l'on puisse citer le commencement d'une audition purement verbale et que l'on puisse recommander de la consulter.

Nous avions ainsi déjà des probabilités qui permettaient de supposer que les *Samâʿ*-s qui ont servi de base aux ouvrages de *fiqh*, de droit, avaient dû être écrits et que, s'ils avaient disparu après avoir été remplacés par les ouvrages auxquels ils avaient servi de documents, ainsi qu'ont disparu tous les exemplaires du Coran antérieurs à la rédaction de ʿUṯmân, ils n'en avaient pas moins constitué eux-mêmes des ouvrages, si ce n'est à l'usage du public, au moins à celui des auteurs qui s'en sont servis pour écrire les ouvrages qui sont encore consultés aujourd'hui.

Dans le but de dissiper le doute à ce sujet, nous avons recherché dans un ouvrage d'Ibn Farḥûn (2), les biographies des principaux *ʿulamâ* du rite Mâlikite et plus particulièrement de ceux qui avaient reçu ses enseignements.

(1) Ouvrage cité.

(2) *Kitâb ad-Dibâj al-Muḏahhab, fi maʿrifat aʿyân ʿulamâ al-maḏhab*, d'Ibrâhîm ibn Farḥûn al-Yaḥmarî al-Madinî al-Mâlikî. Lith. à Fès, 1310 h.

Nous donnons les résultats de ces recherches en publiant des extraits de ces biographies relatifs aux *Samâ'*-s que ces personnages ont recueillis.

Nous citerons en premier lieu la biographie de Yaḥyä ibn Yaḥyä et nous la donnerons même en entier.

Parmi les *'ulamâ* d'Andalousie (1), *Yaḥyä ibn Yaḥyä ibn Kuṯair ibn Waslâs, surnommé Abû Muḥammad.* Son père Yaḥyä était surnommé Abû 'Îsä; il était des Maṣmûda de Tanger et il gouvernait les Banû Laiṯ. Son grand-père Waislas, s'était fait musulman par l'intermédiaire de Yazîd ibn Abî 'Amir al-Laiṯî des Laiṯ Kinâna; tel est sans doute son lien avec Laiṯ. Cette famille était connue sous le nom des Banû Abî 'Îsä.

Yaḥyä a entendu les enseignements de Mâlik et de Laiṯ; il est allé à la Mecque. Il a rencontré Mâlik en 179, l'année de la mort de celui-ci; il revint en Andalousie, puis retourna à la Mecque où il rencontra un grand nombre de disciples de Mâlik. Il était venu à deux reprises d'Andalousie à Médine et de Médine à la Mecque. La première fois, il avait entendu les enseignements de Mâlik, de Laiṯ et d'Ibn Wahb; la deuxième fois il entendit ceux d'Ibn al-Qâsim et c'est de lui qu'il apprit le droit.

Dans sa jeunesse (en Andalousie) il avait entendu de Ziyâd la *Muwaṭṭa'* de Mâlik; il reçut également les enseignements de Yaḥyä ibn Muḍar. Plus tard il alla en Arabie; il avait vingt-huit ans; c'est alors qu'il reçut de Mâlik l'enseignement de la *Muwaṭṭa'*, qu'il possédait entièrement sauf quelques chapitres du *Kitâb al-i'tikâf* qu'il ne possédait pas suffisamment à son gré et il les recommença avec Ziyâd. Il a entendu également les enseignements de Nâfi' ibn Abî Nu'aim al-Qâri, d'Ibn 'Uyaina, ainsi que la *Muwaṭṭa'* d'Ibn Wahb et son recueil. Il a étudié des *masâ'il* avec Ibn Qâsim et il a appris par cœur dix livres de son enseignement dont il a rédigé les *samâ'*-s.

Après avoir assisté à l'enterrement de Mâlik, Yaḥyä ibn Yaḥyä est revenu en Andalousie avec une science considérable. Il y a donné des consultations après 'Îsä ibn Dînâr. C'est par Yaḥyä et par 'Îsä que s'est répandu le rite Mâlikite. L'intelligence de Yaḥyä était

(1) *Dîbâj al-Muḏahhab*, p. 295.

supérieure à son savoir. Ibn Lubâba a dit de lui : « Le *faqìh* de l'Andalousie est ʿÎsä ibn Dìnâr, son *ʿâlim* est Ibn Ḥabìb, et le plus intelligent de ses *ʿulamâ* est Yaḥyä. C'est par lui qu'a été portée au plus haut point la science en Andalousie ». Mâlik aimait son caractère et son esprit, il l'avait surnommé « Al-ʿAqil ». Il était véridique, plein de sens, sachant parler et se conduire. Son caractère ressemblait à celui de Mâlik. Il n'était pas très instruit sur les *Ḥadîṯ-s*, Yaḥyä imitait Mâlik en toutes choses. Il a dit : « Lorsque je quittai Mâlik, je lui demandai ses instructions; il m'a dit : Il t'incombe d'obéir à Dieu, au Coran, aux Imâms des musulmans et à leur peuple. Laiṯ m'a fait les mêmes recommandations ». Yaḥyä mourut à quatre-vingt-deux ans, en Rajab 234 ou peut-être en Ḏùl-Ḥijja. On dit également qu'il mourut en 233.

⁂

Après Yaḥyä, citons quelques passages de la biographie d'Ibn al-Qâsim. *ʿAbd ar Raḥmân ibn al-Qâsim al-Utaqì* (1) dit *Abû ʿAbd Allâh...*

Il a rapporté les enseignements de Mâlik, de Laiṯ, de ʿAbd al-ʿAzìz ibn al-Mâjišûn, etc., et ses disciples furent Aṣbaġ, Saḥnûn, ʿÎsä ibn Dînar, Al-Hâriṯ ibn Miskîn, Yaḥyä al-Andalusî, etc.

Ibn al-Qâsim est l'auteur de *Samâ-s* de Mâlik en vingt livres et du *Kitâb al-Musalsal fî buyûʿ al-ajal*. Il est mort au Caire en 191 H. à soixante-trois ans.



ʿAbd ar-Rahman ibn Abî Jaʿfar ad-Dimyâtî (2). Il a reçu les enseignements de Mâlik et de ses principaux disciples, tels que Ibn Wahb, Ibn al-Qâsim et Ašhab et *il a rédigé de ses samâʿs un résumé remarquable. Cet ouvrage est connu sous le nom de son auteur et s'appelle la Dimyâṭîya.* Il est mort en 226.



Abd ar-Raḥmân Abû Zaid ibn Umar ibn Abî-l-Ġamr (3). Il a étudié avec Yaʿqûb ibn ʿAbd ar-Raḥmân al-Iskandarânì, et surtout

(1) *Dîbâj*, p. 153.
(2) *Ibid.*, p. 155.
(3) *Ibid.*, p. 156.

avec Ibn al-Qâsim; il a connu Mâlik, mais n'a rien étudié avec lui.... *on a de lui son samâʿ d'Ibn al-Qâsim rédigé « wa lahu samâʿ un min Ibn al-Qâsim mu'allaf* ». Il est mort en 224.

⁂

ʿÎsä ibn Dînâr (1), connu sous le nom d'Abû Muḥammad. *Il est l'auteur de vingt livres au cours d'Ibn al-Qâsim et il a laissé un ouvrage de droit intitulé Kitâb El-Hadya,* en dix volumes. C'est lui, avec Yaḥyä ibn Yaḥyä, qui a introduit le rite Mâlikite en Andalousie. Il est mort en 212.

⁂

Muḥammad ibn Sabîb (2) *Abû Yûsuf at-Tûnisî.* Il vécut longtemps et *on a de lui son samâʿ d'Asad et de ʿAlî ibn Ziyâd. « Walahu samâʿun min Asad wa ʿAlî ibn Ziyâd* ». Il est mort en 299.

⁂

Muḥammad ibn Miskîn (3), frère de ʿIsä.....; *on a de lui des Samâʿ de Muḥammad ibn Sanjar, d'Al-Ḥâriṯ ibn Miskîn, de Saḥnûn et de plusieurs égyptiens. « Wa lahu samâʿun min Muḥammad ibn Sanjar* », etc. Il est mort en 299.

⁂

Mûsâ ibn Qurra (4) *ibn Ṭâriq as-Suksikî* (Abû Muḥammad et Abû Qurra) al-Janâdî..... Il a étudié avec Mâlik une quantité innombrable de *Ḥadîṯ*-s et de questions ainsi que la *Muwaṭṭa'* : on a de lui un *Kitâb al-Kabîr* et un *Kitâb al-Mabsûṭ, et un Samâʿ connu de Mâlik sur le droit. « Wa samâʿun maʿrûfun fî -l-fiqh ʿan Mâlik* ». L'époque de sa mort n'est pas connue.

⁂

Asbaġ (5) *ibn al-Faraj ibn Saʿîd ibn Nâfiʿ*, affranchi de ʿAbd al-ʿAziz ibn Marwân, dit Abû ʿAbd Allâh, de Fusṭâṭ en Égypte... Il

(1) *Dîbâj*, p. 184.
(2) *Ibid.*, p. 222.
(3) *Ibid.*, p. 280.
(4) *Ibid.*, p. 290.
(5) *Ibid.*, p. 99.

a écrit dix volumes des *Uṣûl*, le *Tafsîr Ġarîb al-Muwaṭṭa*, le *Kitâb Adab Aṣ-Ṣiyâm et vingt-deux livres de ses Samâʿ d'Ibn Al-Qâsim.* « *Wa Kutub Samâʿihi min Ibn Al-Qâsim, iṯnaini wa ʿišrûna kitâban* », etc. Il est mort au Caire en 225 H.

⁂

Ašhab (1) *ibn ʿAbd al-ʿAzîz ibn Dâwùd ibn Ibrâhîm Abû Amr al-Qaisî al-ʿAmirî al-Jaʿdî*, du Caire. Il appartient à la catégorie moyenne des disciples de Màlik... Il a étudié le droit avec Màlik et avec les docteurs de Médine et du Caire... *Le nombre des livres de ses Samâʿ est de vingt.* « *Wa ʿadad kutub Samâʿihi ʿišrûna kitâban* ». Il est mort au Caire en 204.

⁂

Ziyâd (2) *Abû ʿAbd Allâh ibn ʿAbd ar-Raḥmân al-Qurṭûbî* dit Šabaṭûn... *On a de lui un livre de Samâʿ sur les consultations, connu sous le nom de Samâʿ Ziyâd.* Il mourut en 199 en Andalousie.

⁂

Ṣâʾiġ (3) *ʿAbd Allâh ibn Nâfiʿ*, dit Ṣàʾiġ, surnommé Abû Muḥammad, affranchi des Banû Maḫzûm. Il a reçu les enseignements de Mâlik, avec lequel il a étudié le droit; il n'a pas étudié les *ḥadîṯ*-s... Il était sourd et illettré. Il a dit qu'il avait fréquenté Màlik pendant 40 ans, *et qu'il n'avait rien écrit de ses enseignements*, mais qu'il les apprenait par cœur. Saḥnûn et les principaux disciples de Mâlik ont entendu son enseignement et ses auditions sont semblables à celles d'Ašhab dans la *ʿUtbìya*, comme le dit l'auteur de cet ouvrage. Ce qu'il a étudié se trouve également dans la *Mudawwana*. Ašhab disait : « Je n'ai jamais été au cours de Màlik sans y trouver Ibn Nâfiʿ et je n'ai rien entendu sans lui. » *En effet, il n'écrivait pas, et c'était Ašhab qui écrivait pour lui-même et pour Ṣâʾiġ.* Il est mort à Médine en 186.

(1) *Dîbâj*, p. 102.
(2) *Ibid.*, p. 121.
(3) *Ibid.*, p. 133.

***

L'existence des *Samâ'*-s en tant qu'ouvrages, semble être établie d'une façon plus positive encore par le passage suivant du *Nail al-Ibtihâj* (1) : « Al-Bâjî a dit : Abû 'Umar Al-Išbîlî a réuni les dires (*aqwâl*) de Mâlik dans un grand ouvrage comprenant plus de cent volumes; j'en ai lu quelques-uns... Notre *šaiḫ* nous disait : Il n'y a pas une parole de Mâlik qui ne se trouve dans cet ouvrage, car *El-Hakam ibn 'Abd ar-Raḥmân* (2), *sortit les Samâ's de sa bibliothèque pour Abû 'Umar al-Išbîlî* et lui ordonna de réunir tous les dires de Mâlik, quels qu'ils soient, qui s'y trouvaient. »

Il n'est donc pas douteux que les auditions (*Samâ'*) des disciples de Mâlik se trouvaient réunies en nombre considérable à la bibliothèque de Cordoue. Ces manuscrits sont peut-être introuvables aujourd'hui et il n'est pas impossible qu'ils aient été détruits.

D'après ces différentes citations, il semble bien que si les *Samâ's* ne constituent peut-être pas à proprement parler des ouvrages, ils n'en avaient pas moins été écrits par ceux qui les avaient recueillis. La citation relative à Ṣâ'iġ, ne laisse aucun doute à ce sujet. Ibn Farḥûn le cite en effet comme une exception, parce qu'il n'écrivait pas, étant illettré, et il ajoute : « Aṣbaġ écrivait pour lui-même et pour Ṣâ'iġ. » Il est donc évident que tous les auditeurs écrivaient leurs *Samâ'*. Ces *Samâ'* sont comme la chaîne par laquelle les enseignements des *ḥadîṯ*-s, d'abord, et du droit ensuite se sont transmis d'une génération de *'ulamâ* à l'autre, et s'il est devenu d'un usage courant parmi les jurisconsultes, de dire que *Samâ' fulân* est une *Kalimat iṣṭilâḥîya*, un terme technique, il n'en est pas moins établi, si l'on remonte à l'origine, que ce terme technique désigne des auditions qui ont été rédigées par ceux qui les ont entendues.

Ce n'est évidemment pas ce simple exposé qui peut trancher définitivement la question; il suffit à peine à en donner une idée et à la soumettre à ceux qu'elle peut intéresser.

(1) *Nail al-Ibtihâj bî-taṭrîz ad-Dîbâj*, par Aḥmad ibn Aḥmad Uqît at-Timbuktî connu sous le nom de Bâbâ as-Sûdânî. Lith. à Fès, 1317, p. 173. Cet ouvrage est la suite du *Dîbâj al-mudahhab* d'Ibn Farḥûn.

(2) Deuxième khalife de Cordoue, 350 à 366 h. = 961-967 J.-C.

Tel qu'il est, il permet de croire que les ouvrages de droit musulman qui nous sont parvenus et qui sont considérés comme l'origine même de ce droit, ne sont peut-être que des résumés ou des extraits des nombreux *Samâ'* disparus et en partie oubliés.

Pour ne parler que du rite Mâlikite, le nombre de ces *Samâ'* devait être considérable, puisque sur l'ordre du Calife Ḥakam ibn 'Abd ar-Raḥmân, Abû 'Umar al-Išbîlî a tiré plus de cent volumes de recueils des enseignements de Mâlik qui se trouvaient contenus dans les volumes de *Samâ'*s réunis à la seule *Bibliothèque de Cordoue.*

E. Michaux-Bellaire.



UNE TRIBU BERBÈRE DU SUD MAROCAIN

MASSAT

Un des groupes de sédentaires les plus intéressants et les plus caractéristiques du sud du Maroc, est celui de l'embouchure de l'Oued Massat. Son étude peut servir de terme de comparaison à celle de la plupart des autres habitants de la plaine voisine.

Sur le territoire de cette petite tribu nous trouvons en effet la plupart des influences qui ont contribué à créer un type social assez uniforme dans la plaine du Sous, des Chtouka et de Tiznit : descente des montagnards vers les plaines, lutte des sédentaires contre les nomades, concentration ancienne des sédentaires en villages fortifiés, tendance actuelle à la dispersion des villages en hameaux épars, constitution des partis et des lefs, rivalité des petites cités berbères, lutte des tribus et du Makhzen, développement de la puissance des caïds, opposition du droit coutumier et du droit religieux, tous ces aspects de la vie sociale, nous apparaissent à Massat avec une particulière netteté, et comme grossis, de telle sorte qu'il est plus facile d'apprécier ici l'importance des divers facteurs et de distinguer le sens d'une évolution qui peut en d'autres lieux nous échapper.

Pour bien comprendre le développement de cette vie sociale intense, nous indiquerons d'abord quelles sont les conditions générales d'existence matérielle de la tribu; nous chercherons ensuite à nous représenter quelle a été sa vie dans le passé, avant le milieu du XVIIIe siècle d'abord, en utilisant les très rares indications historiques qu'il est possible de réunir, puis surtout au cours du XIXe siècle en nous

servant de la tradition orale et des souvenirs des « anciens » presque centenaires (1).

Nous essaierons ensuite de reconstituer la vie sociale de ce groupe, lorsqu'il se trouvait encore à l'état anarchique, avant le développement de l'influence du Makhzen.

Enfin nous indiquerons l'évolution profonde qui s'est produite plus tard, surtout depuis 1900, à mesure que se développait le pouvoir personnel des chefs locaux — et dont la conséquence la plus durable est la transformation complète du régime juridique.

I. — LES CONDITIONS MATÉRIELLES D'EXISTENCE.

L'Oued Massat est une rivière qui n'assèche jamais en été. Formé par la réunion de plusieurs rivières de l'Anti-Atlas — en particulier l'Assif Tazeroualt et l'Assif des Ait Mzal, il entre définitivement en plaine à Tankist et se dirige dans la direction N.-N.-W. Jusqu'à vingt kilomètres de la mer, il ne cesse de couler entre des berges resserrées qui ne permettent pas de l'utiliser pour l'irrigation. C'est au moment où la vallée s'élargit que commence le territoire de la tribu de Massat (2). Entre les deux lignes de crêtes du plateau s'étend alors une plaine, irriguée en grande partie, sur une longueur de seize kilomètres et une largeur moyenne de un kilomètre et demi. Sur les bords se pressent une quinzaine de villages, la plupart et les plus anciens, construits à mi-pente sur la falaise escarpée de la rive gauche.

La terre extrêmement fertile, très morcelée d'ailleurs, arrive à donner trois récoltes par an; le maïs et le sorgho atteignent une hauteur de quatre mètres et les champs de cultures irrigués prennent alors l'aspect de véritables fourrés où les sangliers de la montagne viennent se réfugier. On récolte surtout l'orge, le maïs, le sorgho, le blé et les fèves. Les arbres sont peu nombreux. Le palmier est rare, La vigne est

(1) Les informations orales ainsi réunies, ont été recoupées entre elles dans la tribu et comparées à d'autres renseignements recueillis dans les groupes voisins. Le caractère anecdotique de ces informations est d'ailleurs le plus souvent un sûr garant de leur exactitude. Nous n'avons utilisé la tradition orale, d'ailleurs très pauvre, que pour connaître l'origine des villages et le nom des anciens chefs locaux.

(2) Nous adoptons ici pour Massat, l'orthographe courante. La vocalisation de ce mot en berbère est : Mässᶜt.

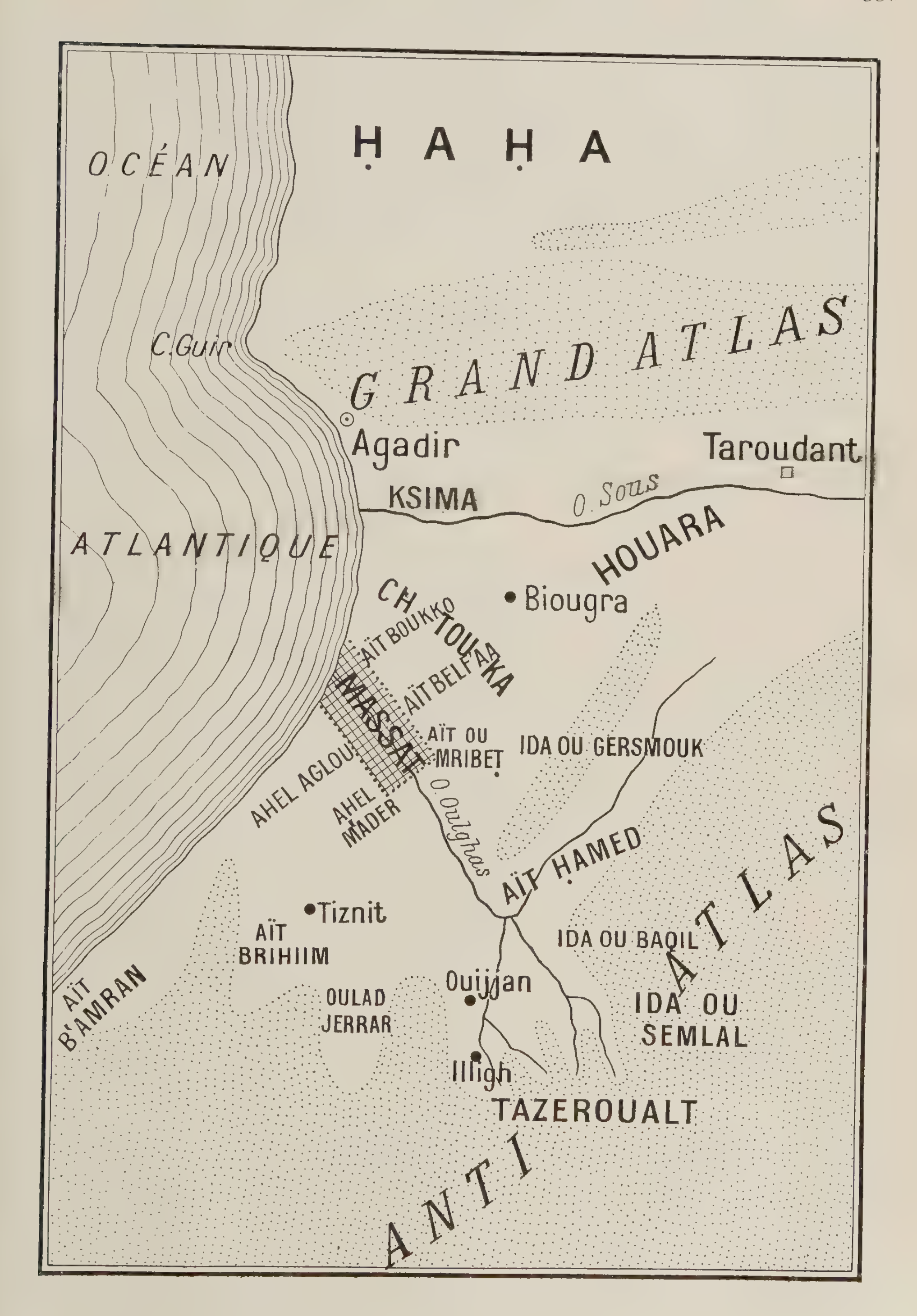

HAHA
OCÉAN
C. Guir
GRAND ATLAS
Agadir
Taroudant
KSIMA
O. Sous
ATLANTIQUE
HOUARA
Biougra
CHTOUKA
AÏT BOUKKO
AÏT BELFAA
MASSAT
AÏT OU MRIBET
IDA OU GERSMOUK
AHEL AGLOU
AHEL MADER
O. Oulghas
AÏT HAMED
Tiznit
AÏT BRIHIIM
IDA OU BAQIL
AÏT B'AMRAN
OULAD JERRAR
Ouijjan
IDA OU SEMLAL
Illigh
TAZEROUALT
ANTI ATLAS

Fig. 1.

abondante et les raisins de Massat sont justement célèbres dans toute la région.

L'eau qui fait vivre la plaine cultivée provient soit de l'oued lui-même, soit des sources. La *targoua* ou canal d'irrigation prend l'eau aussi loin que possible en amont, à la limite sud de la tribu. Elle la conduit en dérivations successives jusqu'à la hauteur des villages de Zaouia et de Ida Oumeḥya.

Depuis cet endroit, en suivant le fleuve jusqu'à la hauteur d'Aghbalou apparaissent de nombreuses sources, sur la rive droite surtout, ou dans le lit même de l'oued.

Au nord d'Aghbalou et jusqu'aux villages d'Aghorims et de Sidi Binzarn, on utilise les puits. L'eau de l'oued est très légèrement salée, celle des sources et des puits, au nord de la ligne Zawiya-Ida Oumeḥya est douce.

Sidi Binzarn et Aghorims sont deux villages situés sur les promontoires rocheux qui terminent les deux lignes de crête du plateau et ferment en se resserrant la plaine cultivée de l'Oued Massat. Au-delà, le lit de la rivière s'étend entre les sables et les dunes; à marée basse il est facile de franchir à gué l'embouchure,

La barre est impraticable aux plus petites embarcations. Près de la mer sur la rive droite, se trouve le ribaṭ célèbre de Massat, entièrement recouvert par les sables et marqué seulement à présent par des kerkours et des enceintes de pierres où les femmes viennent prier. Au xvie siècle, le ribaṭ était encore fréquenté, l'ensablement de l'embouchure, est à la fois récent et très rapide (1). Toutefois, dans le passé, Massat n'a jamais pu être qu'un port de débarquement très médiocre en raison de la houle, de l'insuffisance des fonds au large et de l'absence d'abri. A deux kilomètres au sud de l'embouchure, un petit village de pêcheurs, près de la Koubba de Sidi Ouassei représente avec huit pirogues tout ce qui reste de l'activité maritime de la côte.

Si l'on excepte ce phénomène d'ensablement récent et très rapide, il ne semble pas que des modifications dans les conditions matérielles

(1) Léon L'Africain, *Description de l'Afrique*, Édit. Scheffer, tome I, p. 169. La tradition orale ajoute que les embarcations légères de Massat venaient autrefois s'abriter au-dessous du Borj Ouroumi, à Agadir n Souq.

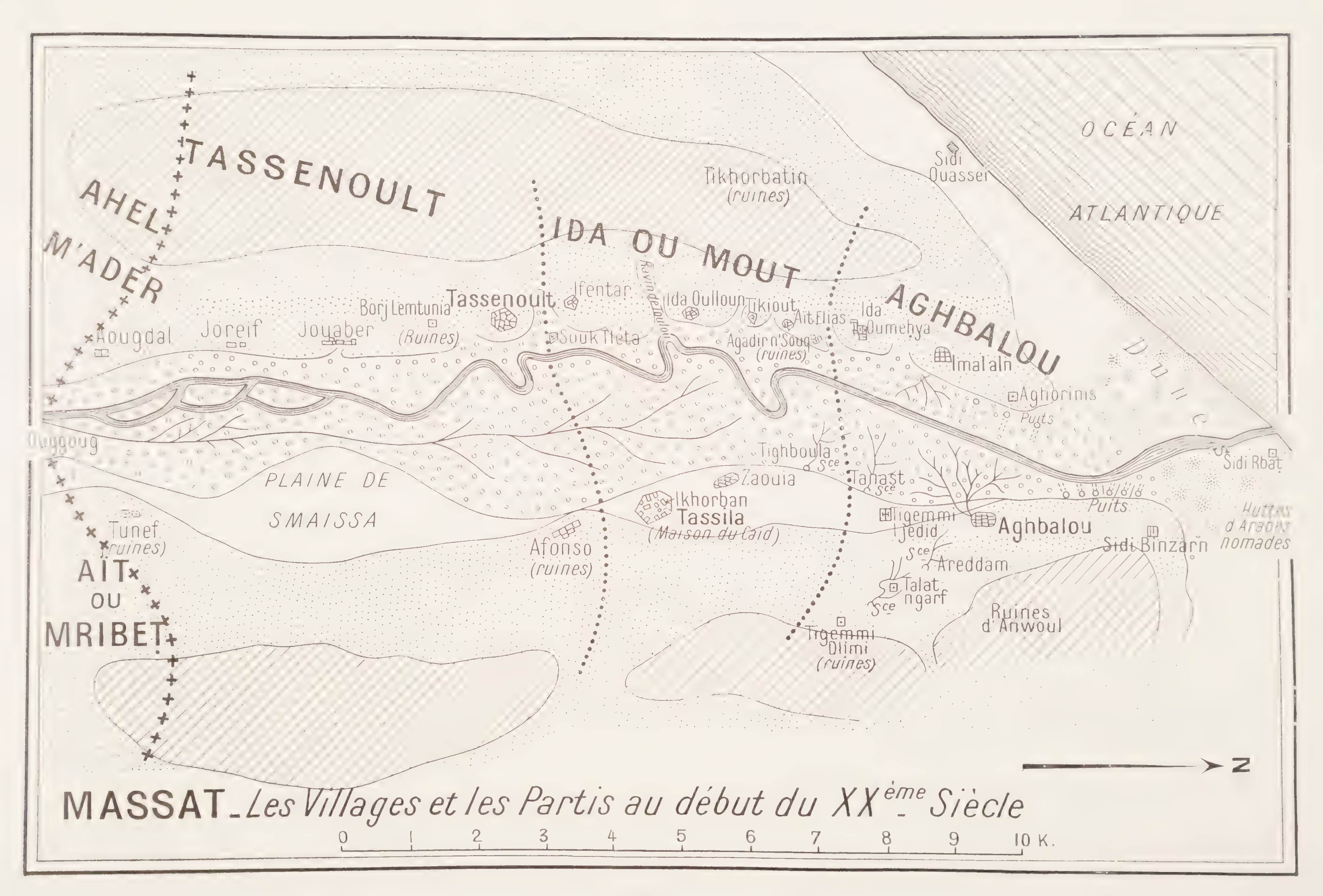
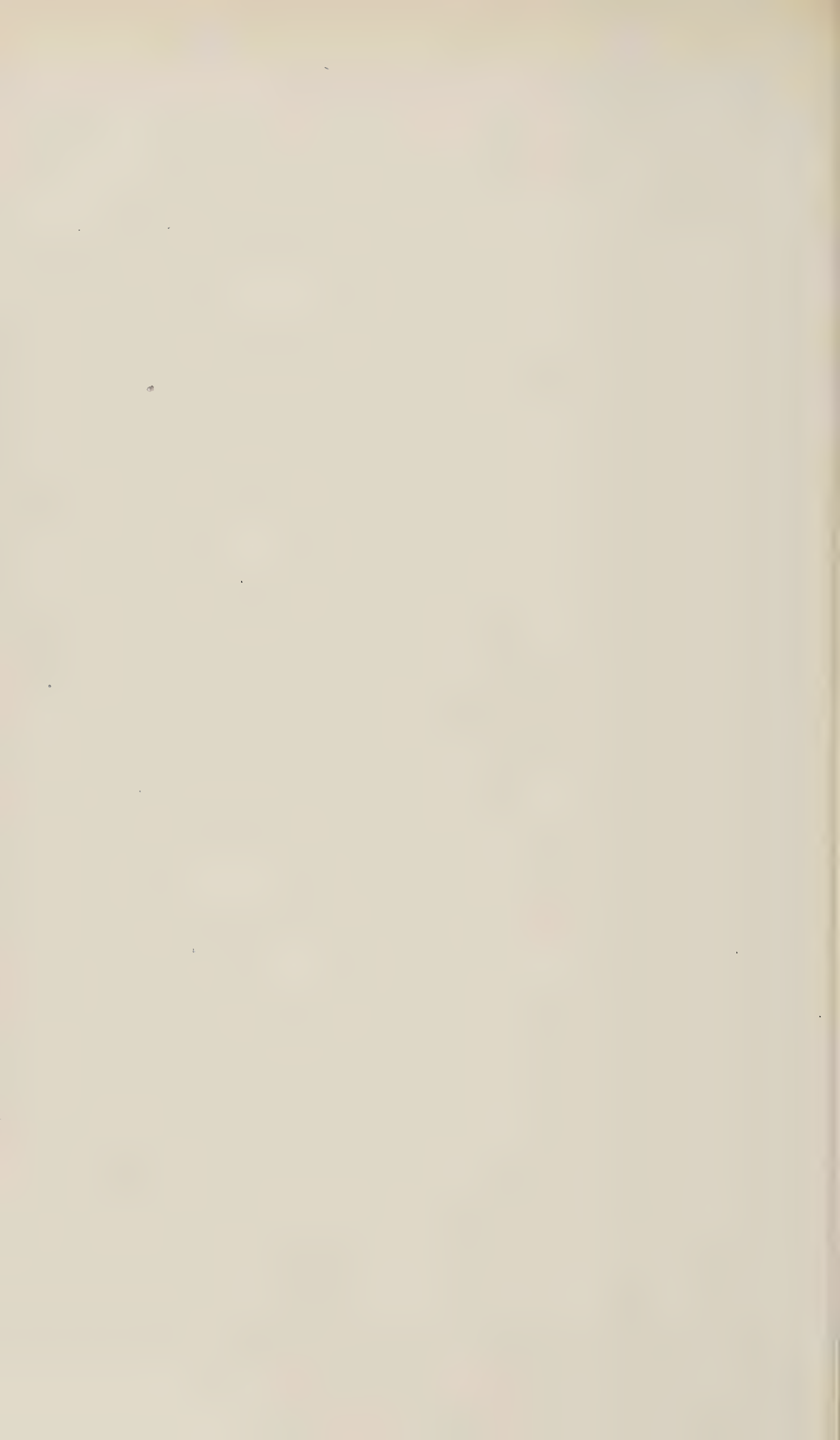

OCÉAN
ATLANTIQUE
TASSENOULT
AHEL M'ADER
IDA OU MOUT
AGHBALOU
AÏT OU MRIBET
Tikhorbatin (ruines)
Sidi Ouassei
Tassenoult
Ifentar
Ida Oulloun
Tikiout
Ait Elias
Ida Oumehya
Borj Lemtunia (Ruines)
Aougdal
Joreif
Jouaber
Souk Tleta
Agadir n'Souq (ruines)
Imal'aln
Aghorims
Puits
Dune
Sidi Rbat
Tighboula
Zaouia
Tanast
Ikhorban
Tassila (Maison du Caïd)
Tigemmi Ijedid
Aghbalou
Sidi Binzarn
Huttes d'Arabes nomades
Areddam
Talat ngarf
Ruines d'Anwoul
Tigemmi Olimi (ruines)
Afonso (ruines)
PLAINE DE SMAISSA
Tunef (ruines)
Ouggoug
N
MASSAT_Les Villages et les Partis au début du XXème Siècle
0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 K.

Fig. 2.



d'existence aient pu se produire depuis plusieurs siècles, surtout dans la partie cultivée de la vallée.

Sur le plateau, à 150 mètres d'altitude environ, s'étendent de part et d'autre des deux rives de grands espaces infertiles couverts de roches plates que le sable recouvre çà et là. Quelques broussailles minuscules valent à ce plateau qui se confond par transitions insensibles avec le sud de la plaine des Chtouka et des Ahel Mʿader — le nom de *tagant* (forêt).

Le contraste entre le fond de la vallée si fertile et les immenses espaces déserts qui s'étendent à perte de vue, jusqu'aux montagnes arides de l'Anti-Atlas, dont les crêtes dentelées se profilent à l'horizon, fait comprendre quelle attirance ce petit coin de terre privilégié a pu exercer sur les populations déshéritées du voisinage.

Un autre facteur géographique très important de la vie sociale de Massat est sa situation d'étape obligée sur la grande route du Sud qui fait communiquer, par l'embouchure du Sous et les Ḥaḥa les grandes plaines du Gharb avec l'Oued Noun et la Mauritanie. Sur ce chemin suivi par les Almoravides, puis par les Daoui Ḥasan, Arabes Mʿaqil venus au XIIIᵉ siècle allant du Sud au Nord, par les Hareth et les Kalabia, tribus hilaliennes, allant du Nord au Sud, fréquenté depuis par tous débris des tribus nomades, Massat a vu passer en outre plusieurs fois par siècle les familles de sédentaires de la côte, de Noun à Mogador, sans cesse chassés par la famine, à la recherche d'une terre toujours fertile.

Ainsi, plus encore que dans la vallée de Sous, la possession du sol et le droit de cité ont été disputés ici depuis des milliers d'années et l'on s'explique comment dans cette plaine minuscule, sorte de creuset où sont venues se fondre toutes les tribus du Sud, les convoitises des étrangers ont pu contribuer à exaspérer les luttes intérieures et les rivalités de partis dans lesquelles se passe habituellement la vie des tribus berbères.

Il est nécessaire d'insister dès à présent sur ce point important et de montrer comment s'est exercée la pression des étrangers sur les destinées de la tribu. Au premier aspect, les caractères propres qui distinguent cette riche vallée des plaines et des montagnes du voisinage

donnent l'impression de constituer ainsi un ensemble d'une parfaite unité géographique. Mais un examen plus attentif permet d'établir une différence essentielle entre deux parties de la vallée.

L'irrigation directe, par emprunt au fleuve lui-même, ne peut se faire qu'en des point très peu nombreux le long de la vallée, en raison de la hauteur des berges. Aussi est-il nécessaire de recourir à une *targoua* située en un point favorable et le plus haut possible à la limite du sud du territoire de la tribu.

Par suite, tous les villages tributaires de la targoua sont amenés à prendre part à toutes les luttes avec les tribus voisines du Sud, dont le premier soin en cas de conflit est de détruire la prise d'eau du précieux canal. De plus, lorsque l'eau se fait rare, dans les mauvaises années, les montagnards cherchent à l'utiliser en amont et l'on n'arrive à sauver les récoltes de la plaine qu'en achetant à prix d'or des complicités dans les tribus turbulentes du voisinage et en faisant rompre pour quelques jours les barrages d'amont.

Au contraire les villages du Nord, exclusivement tributaires de sources à débit constant, sont libérés de ces préoccupations continuelles et leur politique se trouve entièrement différente. Ainsi se touvent naturellement constituées deux divisions fondamentales, celle des tributaires des sources qui forment le parti d'Aghbalou et celle des tributaires de la targoua.

Ces derniers devaient d'ailleurs spontanément se couper en deux groupes ennemis : d'un côté, celui d'amont, maître de la distribution, certain d'être toujours servi, à condition de se ménager avec les tribus du Sud de bonnes relations du voisinage, ce fut le parti de Tassenoult (1); celui d'aval, d'autre part, jaloux de ses parts d'eau toujours insuffisantes et toujours diminuées au profit de ces étrangers qu'il détestait, sans cesse contraint à prendre les armes pour faire respecter par la force ses droits acquis; ce fut le parti des Ida-ou-Mouṭ.

Telles sont les trois grandes divisions économiques ou politiques inscrites sur le sol même de Massat : Aghbalou Ida ou Mouṭ, Tassenoult, qu'il faut toujours avoir présentes à l'esprit pour comprendre la vie de la tribu et suivre l'histoire des luttes qui l'ont déchirée. Le plus souvent, la guerre mettait aux prises les deux partis de la targoua.

(1) Les Aït Tassenoult sont souvent appelés aussi Aït el Qoṣeir, les gens du petit Ksar.

Mais lorsqu'Aghbalou intervenait, c'était pour tendre la main à Tassenoult par jalousie à l'égard de ses voisins immédiats. Aussi plusieurs fois, les Ida Ou Mouṭ complètement entourés ont dû faire front en même temps aux deux partis ennemis et aux étrangers et livrer de rudes combats.

C'est surtout depuis la création des caïds, nous le verrons, que la lutte a mis aux prises d'une manière constante deux partis sensiblement égaux : celui des Ida ou Mouṭ maîtres de la partie centrale de la vallée, et celui d'Aghbalou qui avait su rallier à ses forces, d'une manière durable, celles de Tassenoult et des étrangers.

II. — **HISTORIQUE**.

Les origines historiques de Massat ne sont pas connues exactement. Si l'on admet que les Phéniciens possédèrent cinq comptoirs commerciaux sur la côte marocaine au sud du cap Guir, il est probable que le port de Massat fut choisi par ces navigateurs de la première heure; mais aucune indication archéologique n'a permis jusqu'ici d'identifier ces colonies anciennes.

Pline l'ancien et Polybe citent le nom d'un fleuve Masatat au sud du Sous, ce ne peut être que l'Oued Oulghas à son embouchure, sur le territoire de notre tribu.

Le nom de Massat se trouve associé au souvenir de Sidi ʿOqba Ben Nafʿa; on dit qu'arrivé sur cette plage, après avoir conquis le Maghreb et soumis le Sous, il poussa son cheval dans la mer en saluant « les sujets de Jonas (1) ». Il paraît d'ailleurs fort peu vraisemblable qu'ʿOqba ait fondé Massat. Le Sous était déjà peuplé, les habitants y vivaient groupés et l'attirance exercée par cette plaine irriguée et fertile ne date pas sans doute de l'arrivée du conquérant arabe.

Il est certain, en tous cas, que Massat fut de très bonne heure un centre islamique. Le plus ancien des géographes arabes, El Yaqoubi, en nous parlant du port et de l'activité commerciale du pays à la fin du IXe siècle mentionne le nom d'un ribaṭ déjà célèbre, celui de Sidi Bahloul, près de la mer (2).

(1) El Qaraouani, *Exploration Scientifique de l'Algérie*, t. II, l. III, 46-47.

(2) Texte malheureusement corrompu. El Yaqoubi, *Descriptio El Maghribi*. Édit. de Goeje, texte, p. 22; traduction p. 136.

El Bekri au XI[e] siècle confirme l'importance de la foire de Massat et la renommée de son ribaṭ « qui sert de retraite aux gens dévots ».

Ibn Khaldoun rapporte des légendes qu'on n'a cessé de répandre depuis et qui représentent cette région comme le lieu d'où viendront l'Imam el Mahdi et le Doujjal (1). Le tableau que fait du Sous le grand historien nous montre la mêlée des nomades arabes et berbères et les luttes que devaient soutenir les sédentaires. Guezzoula, Lemta, Chebbanat, Daoui Hassan cherchaient leur place dans ces plaines demi-désertiques et se disputaient le droit de protéger les Berbères sédentaires des Ksours. Nul doute que la vie de Massat n'ait été alors particulièrement troublée.

Vers la fin du XV[e] siècle, au temps du grand mouvement du jazoulisme, entreprise d'islamisation et de guerre sainte, Massat est avec Bou Romman (Houara) et ʿAqqa l'une des grandes zaouias du Sud affiliées au chef religieux d'Afoughal.

Au début du XVI[e] siècle, les luttes des tribus n'étaient pas apaisées dans le Sous, aussi les sédentaires vivaient-ils encore en villages fortifiés. Léon l'Africain nous décrit alors Massat sous l'aspect « de trois petites cités prochaines l'une de l'autre de l'espace d'un mille, sous la pointe qui fait le commencement du Mont Atlas, estans ceintes de pierre crue » (2). Marmol qui paraît avoir simplement recopié en les altérant un peu les indications de Léon ne nous apporte aucun renseignement nouveau (3).

Après la chute des Saadiens, le développement éphémère de la puissance du Tazeroualt au XVII[e] siècle donna à Massat une plus grande importance. Sid ʿAli Ben Moḥammed en fit son port et son principal centre commercial. L'auteur d'un mémoire anonyme sur le Maroc écrit vers 1630 : « Cette cité, ceinte de vieilles murailles n'est faite que d'hommes qui obéissent à un sancton lequel les gouverne paisiblement comme aussi tous les alarbes ou maures des environs, plus de

(1) *Histoire des Berbères*, t. II, 280-290.

(2) Bien qu'une erreur grossière soit commise par Léon qui place Massat à l'embouchure de l'Oued Sous, les détails donnés sur le ribaṭ et les traditions relatives à Jonas et aux baleines permettent de croire à l'exactitude de la description des villages. Si l'on tient compte de la tradition locale sur l'ancienneté des villages, les trois cités « ceintes de pierre crue » pourraient être Aghbalou, Agadir n Souq, Tassenoult.

(3) Marmol, *L'Afrique*, t. II, ch. XXI.



village est en outre coupé de la partie supérieure du plateau par un fossé sur lequel on jette un pont en cas de besoin. Il possède en haut de la crête un « andaf », une tour de guet (1).

Le parti des Ida ou Mouṭ qui s'étend alors d'Aghorims à Ifentar, sur toute la rive gauche à l'exception d'Ida Oumeḥya, peut grâce à cette succession de postes de garde exercer sur les Arabes nomades campés sur le plateau une veille efficace. Ces arabes « nombreux et affamés comme des criquets » paraissent bien avoir cherché à s'installer définitivement. C'est à eux qu'on attribue les nombreux murs et enclos de pierre sèche de Tikhorbatin.

Les Ida ou Mouṭ n'ont à cette époque aucun village sur la rive droite mais ils possèdent des postes de défense et de veille (Agadir n Tergoua, Kasba d'Ḥammouch, tours de guet).

Plus en amont, Tassenoult se trouve en lutte constante avec Ifentar, le village voisin des Ida ou Mouṭ et noue des intrigues avec les Ahel Mʿader.

Les Ahel Mʿader sont originaires d'une fraction des Ida ou Semlal fixés dans la plaine au xviiᵉ siècle, d'après la tradition locale, par les soins de Sidi ʿAli, « le sancton de Mezze », souverain indépendant du Sous et du Tazeroualt. Réduits à compter sur l'eau que les années pluvieuses amènent dans les citernes pour irriguer leurs cultures, les Ahel Mʿader ont toujours cherché à s'étendre vers la mer, ils ont tenté d'entrer par l'intermédiaire de Tassenoult dans les querelles de Massat, afin d'acquérir dans la vallée des terres irriguées. Aussi les Ahel Mʿader sont-ils par excellence pour les Ida ou Mouṭ les étrangers méprisés et détestés, ceux dont on dit : « La première année il arrive chez toi, tout nu, avec un marteau à la main (pour tailler les meules) » la deuxième année il monte ton cheval; la troisième année il prend ta maison. » Aux Ahel Mʿader s'ajoutent alors le plus souvent dans les combats contre Massat un petit groupe d'Arabes du Sud récemment fixé, les Aït ou Mribet, dont le village domine la prise d'eau de la targoua. A chaque bataille entre Tassenoult et les Ida ou Mouṭ l'eau est coupée.

Aghbalou est la seule cité de la rive droite avec le petit hameau de

(1) L'andaf d'Aït Elias apparaît encore visible à grande distance sur le plateau.

Talat n'Garf que protègent deux tours de guet. Elle a fondé sa colonie des Ida Oumeḥya sur la rive gauche. Soustraite, grâce à ses sources à débit constant aux incessantes querelles de la targoua, elle doit cependant, elle aussi, faire face aux montagnards des Aït Ḥamed dont les enclos à troupeaux (*igourar*), et les maisons dominent ses crêtes (1). Grâce aux épidémies de peste de la fin du siècle qui frappèrent particulièrement les « *Bou Drara* », et sans doute aussi, à la faveur de nombreux combats Aghbalou parvint à se débarrasser de ce dangereux voisinage.

Le fait le plus net qui nous apparaît à ce moment est une tendance marquée à l'augmentation du nombre de villages depuis l'époque de Léon et de Marmol. Anticipant un peu sur l'histoire de Massat au XIXe siècle, indiquons de quelle manière se poursuivit le mouvement de dispersion des villages déjà commencé.

Bien que les étrangers affluent encore aux portes de Massat, ils semblent devenir moins dangereux et les habitants quittent peu à peu les villages fortifiés. Les Ida ou Mouṭ commencent à se grouper en plaine sur la rive droite, avec l'intention de constituer ainsi des groupes de défense contre les Chtouka. Ikhorban puis Tassila sont fondés près d'Agadir n'Tergoua. Pour cela, on fait appel aux habitants les plus pauvres du parti venus surtout d'Aït Elias et Tikiout auxquels s'adjoignent pour la circonstance un certain nombre de Houara. Chacun de ces colons reçoit une « part » donnée par contribution de tout le parti. En même temps, autour de la Zaouia de Sidi Moḥammed Ben Moḥammed Akensous se groupent les maisons qui continueront plus tard le village de « Zaouia » fondé par Aït Elias.

De même Aghbalou fonde Tigemmi l'Jedid près de la source de Tanast, puis Imalalen, sur la rive gauche près d'une autre source nouvellement découverte; l'existence de ce village devait couper Aghorims des Ida ou Mouṭ et vers la fin du XVIIIe siècle, le parti d'Aghbalou devait alors se trouver constitué par tout l'ensemble des villages et hameaux d'aval, Aghbalou, Tigemmi l'Jedid, Ida Oumeḥya, Imalalen et Sidi Binzarn, Enfin le parti de Tassenoult et des Ahel Mʿader essai-

(1) Il existe encore à Anwoul de nombreuses ruines et des citernes, traces de l'occupation presque permanente des collines par les montagnards.

mait à son tour et l'on voyait apparaître et se développer les villages et hameaux d'Afonso, Jouaber et Joreif.

Que fut l'organisation politique du pays à cette époque? La tradition locale n'est ni très précise ni très sûre. On a conservé le souvenir et aussi la trace écrite dans quelques lettres et actes notariés, de plusieurs imgharn. Les uns paraissent avoir été acceptés par la tribu avec une sorte de prépondérance sur les autres ineflas; d'autres ont sans doute



Fig. 4. — Zaouïa Akensous.

tenu leur titre d'un appui passager des marabouts du Tazeroualt ou du Makhzen Alaouite. Nous connaissons les noms de l'Amghar Daoud qui eut une petite Kasbah à Afonso, de l'Amghar Oulouaḥ d'Aït Elias, dont la maison était sise au Mellaḥ et auprès duquel intervenait au début du xviiie siècle Sidi Aḥmed Ṣouabi, fondateur d'Aougdal pour l'incliner à l'indulgence à l'égard de ses administrés. Plus tard viendront Ḥammouch, d'Aït Elias, puis Si Moḥend ou Bou Jemʿaa grand-père du Caïd de Moulay el Ḥasan, Bihi ou Ali, Brahim Oumghar de Tassila. Tous ces chefs locaux composent en tous cas avec la tribu et prennent parti dans les luttes des villages; ils n'ont avec le Makhzen

que des relations passagères. La tribu paie à sa fin du siècle un tribut annuel au Khalifat du Sultan à Taroudant, plus ou moins régulièrement versé.

Les débuts du règne de Moulay ʿAbḍ er-Raḥman furent marqués par une tentative énergique qui semble avoir donné dans la plaine du Sous et les montagnes de l'Anti Atlas des résultats plus brillants que durables. L'action de Makhzen s'exerça par l'intermédiaire d'un Khalifat : Moḥammed Aghennaj, originaire d'Aghbalou (Ida ou Ouissarn tribu des Ḥaḥa). S'efforçant de gagner les bonnes grâces des populations de la plaine, Aghennaj n'exigeait d'elles qu'un tribut dérisoire, un guerch par foyer. Mais il n'en menait pas moins de rudes campagnes contre les Iguezzoulen de la montagne, partisans des Chorfa du Tazeroualt. Il construisit une Kasbah du Makhzen à Ouijjan et chassa dans la montagne le Chérif d'Illigh.

Dans ces circonstances la tribu de Massat indépendante du Tazerualt, n'osa pas s'opposer directement à l'action du Makhzen. Les ineflas choisirent comme caïd un Arabe des Oulad Dlim (fraction chtouka des Aït Boukko) en lutte contre le reste des Chtouka et qui possédait quelques terres dans la tribu de Massat. Les ineflas disaient entre eux en désignant cet Arabe pour aller rendre hommage au Sultan : « S'il n'en revient pas, tant mieux; s'il s'en tire, nous n'aurons rien à craindre d'un Arabe, homme sans importance. Le caïd Moḥammed Dlimi en revint. On lui construisit une Kasbah, maintenant en ruine, à la limite des terres irriguées de la tribu près de Talat n'Gerf. Par la suite, le Makhzen eut en outre dans la tribu des Chioukh dont l'autorité était purement nominale. C'était seulement des ineflas notables; leur fonction était de remettre entre les mains du Khalifat à Taroudant un modeste tribut dont les autres ineflas assuraient à leur gré la répartition et la perception dans leurs villages respectifs.

Un échec complet devait marquer la fin de la tentative du Makhzen. La relation de Sidi Brahim (1) nous offre le récit d'un épisode de cette lutte qu'il faut sans doute placer après les conquêtes d'Aghennaj. S'il faut en croire le taleb de Massat, peut-être entraîné à quelques exagérations par ses sentiments d'indépendance, le Khalifat du Sultan à

(1) Relation de Sidi Brahim de Massat. Notice en langue berbère sur Massat et les tribus du Sud — rédigée en 1832 — traduction René Basset.

Taroudant, caïd Abd eṣ Ṣadiq, aurait perdu sur le territoire de la tribu, au cours d'une expédition contre Massat 700 chevaux et des canons. Les tribus d'Aglou et de Tiznit avaient fait cause commune avec Massat contre le Makhzen; le but cherché par Abd eṣ Ṣadiq était d'obtenir de Massat un tribut plus élevé.

Nous retrouvons vers 1840, un fils du caïd Moḥammed Dlimi, Ḥasan, plus ou moins indépendant du Makhzen et allié aux Ida ou Mouṭ contre le reste des Chtouka et des Ida ou Gersmouk. Par la suite les Oulad Dlimi n'exercèrent plus de commandement à Massat.

La rédaction du droit coutumier se fit en 1844, pendant une période de pleine indépendance. Le fait que les ineflas n'étaient pas alors exactement répartis de manière à équilibrer les forces des trois partis semble indiquer qu'une paix relative régnait à ce moment entre les petites cités.

La grande lutte qui déchira la tribu pendant plusieurs années, à partir de 1856, eut pour cause l'envoi d'une hedya par le chikh Moḥammed Ben Bou Jemʿaa des Ida ou Mouṭ à Moulay Idris Khalifat du Sultan à Taroudant. Tassenoult, Jouaber et les Ahel Mʿader, secrètement excités par Sidi Ḥosein, Marabout du Tazeroualt s'opposèrent à ce témoignage de soumission. Les Ida ou Mouṭ appelèrent à leur aide pour les y contraindre le Chikh Brahim Dlimi qui concentra ses forces contre Tassila. Afonso était alors un simple *Aougdal*, une terre réservée par donation ḥabous à un chérif du Tazeroualt, Sidi Ali ou Yaḥia Ben Ḥachem. Mais ce chérif, qui aspirait à jouer un rôle dans le gouvernement temporel de la tribu, sut faire appel contre les Ida ou Mouṭ aux ennemis du Makhzen. Il réunit les Ksima, une partie des Chtouka et des contingents du Tazeroualt. Le Dlimi effrayé trahit les Ida ou Mouṭ. Dès le début du combat, ces derniers parurent avoir le dessous. Sur l'intervention de Sidi Saʿid Charif accouru des Ida ou Mḥamed avec son cortège de disciples pour éviter que la terre sacrée de Massat ne fut profanée par des luttes inutiles, un armistice allait être conclu entre les deux camps « moyennant le paiement par les Ida ou Mouṭ d'un « *qintar* » d'argent (1.000 réaux) et l'offrande d'une vache noire et blanche ». A ce moment, au cours d'une escarmouche, Sidi ʿAli ou Yaḥia Ben Ḥachem tomba mortellement frappé d'une balle. Cette nouvelle, portant la consternation dans le camp ennemi

décupla les forces des Ida ou Mouṭ. Ils incendièrent toutes les récoltes de leurs ennemis et les refoulèrent en désordre. Puis par dérision, ils allèrent égorger à la mosquée de Jouaber un chien bariolé, et suspendirent à la porte un sac rempli de tessons de poterie qui figurait le tribut de 1.000 réaux payé à l'ennemi. La lutte se poursuivit avec acharnement pendant plusieurs années.

Aghbalou avait pris le parti de Tassenoult. Complètement isolés, coupés de la targoua, les Ida ou Mouṭ firent face à tous leurs adversaires. Ils construisirent dans l'oued, devant Ifentar, un solide barrage pour faire monter l'eau à la hauteur des cultures. Un fort parti ennemi surpris dans le ravin de Toulou où il s'était caché avec la complicité des Ida Oulloun pour venir détruire le barrage, fut anéanti complètement et cent vingt hommes massacrés. Les Ida ou Mouṭ demeurèrent invincibles.

Cette succession de combats, demeurée célèbre dans les annales de la tribu ne prit fin qu'au moment de la guerre de Tetouan (1860). A ce moment l'appel de la guerre sainte lancé à travers tout le Maroc, suffit pour rassembler tous les contingents des tribus du Sud, pourtant si divisées. Massat oublia ses querelles pour aller participer à la lutte, et c'est de cette guerre sainte seulement que date le ralliement définitif de la tribu à la cause du Makhzen.

La longue période de complète siba qui précéda l'arrivée dans le Sous de Moulay el Ḥasan (1864) Khalifat de Sidi Moḥammed, permit d'éprouver la fidélité de Massat. Les contingents de la tribu protégèrent le Khalifat dans son repli vers Taroudant, lorsque la menace de Sidi Ḥosein du Tazerouall l'obligea à quitter précipitamment les rives de l'oued Oulghas. Dans les années qui suivirent, en dehors de petits combats fréquents mais sans conséquence entre les villages, aucun événement important ne se produisit jusqu'à l'arrivée du Sultan Moulay el Ḥasan à Tiznit, en 1882.

La politique de Moulay el Ḥasan à l'égard de Massat fut très habile. Il sut trouver des formules de transition pour amener progressivement cette tribu anarchique à la servitude. Lors de son premier passage à Tiznit, le Sultan se contenta de réunir les inflas les plus notables et de leur marquer sa bienveillance; puis il nomma quatre caïds choisis de telle manière que l'exercice de leur autorité n'amenat aucun chan-

gement dans la répartition des forces des partis. La tribu fut divisée en quatre quarts. Aghbalou qui comptait pour un quart, reçut comme chef Si Moḥammed ou Ḥoummo. Les Ida ou Mouṭ, qui formaient deux quarts, reçurent Si Moḥammed Ben Ḥameid, de Tassila et Moḥammed Ben Si Moḥammed d'Ifentar. Enfin Tassenoult eut pour caïd le petit-fils du chérif du Tazeroualt tué en 1856, Sidi ʿAli Ben Smaim. Ce jeune homme oubliant les anciennes rancunes avait de bonnes relations avec Tassila et était en mauvais termes avec ses cousins d'Illigh. Il vivait à Afonso avec une centaine de ḥaraten qui cultivaient ses terres et lui constituaient une garde sûre. Dès le départ de Moulay el Ḥasan, les Ahel Mʿader et Tassenoult excités par Illigh, complotèrent la perte d'ʿAli Ben Smaim. Ils cherchèrent à séduire les ḥaraten d'Afonso et à les attirer dans un piège. N'ayant pu y réussir, ils excitèrent contre eux les villages de la rive gauche et organisèrent à Afonso un pillage général auquel se livra toute la tribu à l'exception de Tassila (1885). Les ḥaraten furent dispersés dans les villages. Sur la plaine du caïd Brahim Dlimi, beau-père d'ʿAli Ben Smaim alors réfugié à Tassila, le Sultan fit emprisonner le caïd des Mʿader et remplaça le caïd d'Ifentar par Lḥassen Ben Bou Jemaʿa, appartenant à une famille qui avait déjà donné des chioukh au Makhzen. En représailles du pillage d'Afonso, le Sultan fit convoquer tous les hommes valides de Massat puis les ayant mis sous bonne garde, il fit « manger » toute la tribu à l'exception de Tassila. Afonso ne fut pas reconstruit et Sidi ʿAli Ben Smaim ne recouvra jamais son autorité. Quant à Lḥassen Ben Bou Jemaʿa nouveau caïd d'Ifentar, sous prétexte de faire délivrer les captifs de Moulay el Ḥasan il profita des circonstances pour faire payer à la tribu 10.000 réaux d'amende dont il garda, dit-on, la totalité.

La discorde reprit aussitôt après le départ du Sultan. Un petit fait indiquera l'absence de prestige des « caïds » de Massat. Les deux chefs des Ida ou Mouṭ, Lḥassen Ben Bou Jemaʿa et Mbarek Ben Ḥameid de Tassila, successeur de son frère, se disputaient la possession du village récemment fondé de « Zaouia ». Cette lutte arriva à la connaissance du Sultan qui convoqua les deux caïds. Ceux-ci perdant toute retenue commencèrent à s'injurier en berbère en présence de la Majesté chérifienne : « A iwis bou Gherrabo » — « Eh! fils de marin! ». « A iwis

ımiker ighouial a tgit » — « Et toi fils de voleur d'ânes! » Moulay el Ḥasan fit mettre les fers aux deux forcenés et quelque temps après, le commandement de la tribu fut concentré entre les mains de deux caïds seulement : Bihi ou ʿAli qui prit tous les Ida ou Mouṭ; Mḥamed Ben Moḥammed Ben Ḥoummo, successeur de son père à Aghbalou — qui réunit les partis d'Aghbalou et de Tassenoult.

La mort de Moulay el Ḥasan (1894) fut le signal d'une nouvelle période d'anarchie et la tribu retourna plus ou moins au régime des ineflas jusqu'au moment de l'arrivée du caïd Gellouli venu à la tête d'une meḥalla pour rétablir le prestige du Makhzen à Tiznit (1879). Au cours du grand combat que dut livrer le Gellouli sur l'oued Massat, les deux caïds de la tribu, impuissants à commander leurs administrés, se bornèrent à les empêcher d'ailler grossir les rangs des rebelles : Ahel Mʿader, Ahel Aglou, Ahel Sahel.

La présence des caïds Gellouli et Anflous à Tiznit de 1897 à 1903, permit au Makhzen d'obtenir des résultats positifs à Massat. L'autorité du caïd Ḥajj Mḥammed el Aghbouli s'affermissait dans son parti. Par contre, Bihi ou ʿAli n'arrivait pas à dominer ses ineflas, auxquels on avait donné pour la circonstance le nom de Chikhs. Destitué en 1900 par Anflous au profit d'El Aghbouli, Bihi ou Ali réussit cependant à faire confirmer son commandement par Moulay ʿAbd El ʿAziz. Mais son autorité resta nulle et sa fraction continua à s'administrer d'une manière anarchique. Dans les années qui suivirent et jusqu'à l'arrivée d'El Hiba à Tiznit les troubles ne firent que s'accroître à Massat mais la lutte se concentrait désormais entre les deux partis : celui d'Aghbalou représentant le Makhzen, avec le caïd El Ḥajj Mḥammed et celui des Ida ou Mouṭ conduit par des Chikhs turbulents et ambitieux parmi lesquels Bihi El Mokhtar et ʿAbdallah Bel Qaṣem. Ce dernier, d'origine obscure, tua Bihi ou ʿAli dans une rixe et parvint à imposer son commandement à Tassila.

La présence d'El Hiba dans le Sud Marocain et la ruine de l'œuvre du Makhzen créaient des circonstances favorables au développement des luttes intestines. Leur succession est intimement mêlée pendant les dix dernières années, à l'histoire de notre action politique exercée à Tiznit par l'intermédiaire des pachas Ben Daḥan, Ḥajj ʿAbderraḥman Gellouli, Haïda ou Mouis, Si Tayeb Gountafi. L'évolution politique de

la tribu fut hâtée d'ailleurs par les circonstances et notre volonté d'instaurer l'ordre au plus vite dans une région ruinée par dix années de guerre, précipita les événements.

Disons seulement que ʿAbdallah Bel Qaṣem sut adroitement se ménager l'appui des pachas Ḥaida ou Mouis et d'Ḥajj ʿAbderraḥman Gellouli. Assuré d'être soutenu par le Makhzen, il commença la construction de l'immense Kasbah qui entoure Tassila. ʿAbdallah fut tué au cours de la colonne de 1917 du général de Lamothe au sud de Tiznit et son fils Moḥammed lui succéda dans le commandement de plus en plus incontesté qu'il exerçait sur les Ida ou Mouṭ.

Par contre, El Ḥajj Mḥammed El Aghbouli, égaré par ses rancunes se laissa entraîner jusqu'à attaquer chez les Chtouka la ḥarka du Makhzen commandée par Si Tayeb Gountafi. Ses intrigues répétées avec nos ennemis amenèrent sa destitution. Moḥammed Ben ʿAbdallah Bel Qaṣem reçut par dahir du 8 mai 1920 le commandement de toute la tribu qu'il a exercé jusqu'à ce jour.

III. — LA VIE SOCIALE AVANT LE DÉVELOPPEMENT DE L'INFLUENCE MAGHZEN (VERS 1850).

La Maison. — La Famille. — Le Village.

La maison est alors le plus souvent constituée par deux pièces basses et étroites construites sur les deux côtés d'un enclos de murs carré. Les *douiriat*, pièces où l'on reçoit les hôtes sont rares à cette époque; les borjs carrés élevés dans un coin de la maison, si fréquents à présent dans la plaine des Chtouka, sont ici peu nombreux.

Les murs sont construits soit en pierres assemblées avec un peu de terre, soit en pisé avec des pierres à la base et à la partie supérieure qui supporte les traverses du plafond. Le toit est en terre battue et bordé de pierres. Parfois aussi il est entouré d'un léger rebord de terre; l'écoulement de l'eau se fait toujours à l'extérieur par des gouttères de feuille d'agave. Il n'y a pas de citernes. Chaque maison possède son silo. A l'extérieur, la porte est flanquée de deux pilastres trapézoïdaux qui donnent à l'ensemble un aspect très particulier.

Le village est constitué par un ensemble de maisons assez bien ali-





Fig. 5-6. — Mosquée d'Aït Elias.

guées. Les rues, à angle droit, ont parfois jusqu'à trois mètres de largeur. La mosquée prend souvent comme nous l'avons dit, dans les villages anciens, l'aspect et la situation d'une petite forteresse. Au contraire dans les villages récents — Tigemmi el Jedid, Imalaln, Zaouïa, Tassila, Jouaber, elle est souvent au centre du village et perd complètement son profil guerrier. La disposition générale des villages récents montre qu'on s'est inspiré surtout en les construisant de la facilité des communications et de l'orientation du chemin naturel qui les traverse, tandis qu'au contraire dans la construction et la disposition des villages anciens, les possibilités de défense ont joué le rôle principal.

Il n'existe nul part d'agadir (1), magasin collectif du village ou de la tribu; chacun garde ses provisions chez soi. On ne fait aucune garde à la porte du village (lorsqu'elle existe). Chacun assure la protection de sa maison contre les voleurs en veillant soi-même.

La famille est très strictement monogame. A la maison, les hommes et les femmes vivent dans des pièces séparées et mangent à part. A l'extérieur, les femmes se voilent avec soin au passage des étrangers à la famille; elles n'ont aucune part aux affaires de la tribu ou du village.

Les fils mariés n'habitent généralement pas avec leur père et l'on spécifie dans la dot du mariage le don d'une surface suffisant à la construction de la maison du nouveau foyer. Comme les maisons ne sont pas très solides et qu'on ne les répare pas, le village en arrive très vite à couvrir un espace assez considérable, partiellement occupé par des ruines.

Chaque village forme une petite unité sociale dont le centre est la mosquée. Le vendredi, la « jemʿat » constituée par les hommes âgés et les ineflas de la tribu qui habitent le village, se tient à la porte et règle à l'occasion les petites contestations.

On cite son adversaire devant cette assemblée « *Ass ljemʿa,* hati *serdeghak sljamʿa* ». — « Je te cite à comparaître vendredi à la mosquée. » Les amendes, lorsqu'on en inflige, sont partagées entre les

(1) Le sens du mot « agadir » dans cette région est celui de forteresse, pas du tout celui de magasin.



Fig. 7. — Une rue de Tassila.



Fig. 8 — Mosquée de Tassila.

membres de la « *jemʿat* », les ineflas en prennent le plus gros et les anciens du village ont le reste.

Enfin, pour tout ce qui concerne le « tour » de nourriture du taleb, l'approvisionnement de bois destiné au lavage des morts, l'entretien matériel de la mosquée, l'assemblée des anciens et des assistants prend toutes les décisions nécessaires (1).

Chaque village, comprend en dehors des étrangers nouvellement arrivés dans la tribu, quelques grandes familles. Le nom donné à la famille au sens large est *tagfout*. Dans chaque tagfout on conserve encore le souvenir des origines des ancêtres; très peu se considèrent comme autochtones.

Ainsi, à Tassenoult, sur quatre « tagfout » deux proviennent des Ida ou Gersmouk et des Aït Ṣouab. A Jouaber, deux sont des Aït Bʿamran, une de Tassila, trois des Aït Belfaʿa, une du Tazeroualt. A Tikiout, on trouve trois « tagfout » de montagnards — « *Bou Drara* » — ainsi qu'aux Ida Oulloun. Aghbalou est peuplé surtout de familles d'origine arabe, de Ḥaḥa, et d'Aït Ḥamed; Imalaln et Ida Oumeḥya sont peuplés des familles d'Aghbalou, on trouve des Houara à Tassila et des ḥaraten dissiminés dans tous les villages.

Comme le souvenir de ces origines peu illustres ne saurait remonter pour chaque famille au delà de plusieurs siècles, on est amené à conclure au renouvellement constant de toute la tribu par des éléments étrangers. Il semble que les Ahel Aghbalou et les Ahel Tassenoutl en reçoivent davantage, par les hameaux situés aux extrémités du territoire (Sidi Rbaṭ, Sidi Binzarn, Joreif, Jouaber), tandis que les Ida ou Mouṭ contiendraient un plus grand nombre de familles considérées comme autochtones, ce qui s'explique par la position centrale de cette fraction et son hostilité plus grande à l'égard des étrangers.

La Tribu.

Le véritable groupe social est la tribu et l'existence des partis dont les divisions sont très profondément accusées ne suffit pas à en alté-

(1) Cette dernière coutume est même la seule trace d'organisation politique ancienne qui subsiste à l'heure actuelle dans la tribu.

rer complètement l'unité. Ces groupes de villages auxquels nous avons donné le nom de partis et que les indigènes ne savent pas désigner par un nom générique, ne vivent d'une existence séparée que dans les périodes de grande crise. Ils forment alors alliance avec les tribus voisines et vont même alors parfois jusqu'à adopter leur ʿorf (1). Le « lef » ainsi constitué s'étend plus ou moins loin au gré des intrigues du moment, mais d'une manière constante on retrouve avec les Aït Aghbalou, les Aït Boukko et Aït Belfʿaa (Chtouka); avec les Aït Tassenoult, les Ahel Mʿader, pendant que les Ida ou Mouṭ tendent la main aux Ahel Aglou.

La tribu est gouvernée en temps normal par l'*Anfaliz*, conseil des ineflas. Le nombre total des ineflas varie de vingt-cinq à trente, il dépend du nombre des grandes familles, des traditions, de la prépondérance politique de certains villages bien plus que du nombre de foyers.

En 1844, nous trouvons trois ineflas à Tassila, deux à Ikhorban, quatre à Aghbalou, un à Aghorims, trois à Imalaln, un à Agadir n' Souq, deux à Aït Elias, trois à Tikiout, trois à Ida Oulloun, deux à Ifentar, quatre à Tassenoult, un à Juaber, un à Afonso soit seize pour les Ida ou Mouṭ, huit pour le parti d'Aghbalou, et six pour celui de Tassenoult.

Plus tard, vers 1860, lorsque les partis soutiennent entre eux des luttes prolongées qui mettent en péril l'unité de la tribu, on voit apparaître l'idée d'une répartition soigneusement équilibrée des trois partis : douze pour les Ida ou Mouṭ (Aït Elias trois, Tikiout trois, Ida Oulloun trois, Ifentar deux, Tassila et Ikhorban un) — six pour le parti d'Aghbalou (Aghbalou quatre, Imalaln un, Ida Oumeḥya un) — six pour celui de Tassenoult (Tassenoult quatre, Jouaber un, Afonso un).

L'anfaliz n'a aucun lieu spécial de réunion, mais se déplace selon les circonstances qui l'appellent à juger d'un crime ou délit dans tel et tel village. Au Souq et Tleta, les ineflas sont présents pour trancher les différents et sanctionner des délits par de grosses amendes; mais

(1) Les Ahel Tassenoult ont suivi par moment l'ʿorf des Ahel Mʿader; les Ahel Aghbalou celui des Aït Belfʿaa.

comme les ineflas des Ahel M'ader, amenés par Tassenoult prétendent aussi au contrôle du Souq, il en résulte des disputes et de véritables combats. Lorsqu'on veut consulter l''orf, on va voir le carnet, qui porte le nom de *louḥ*, planchette, et qui est déposé chez Brahim ou Boujm'aa d'Ida Oulloun un ancien chikh de Moulay 'Abd er-Raḥman (1). Un « *ajerraï* » sorte de garde-champêtre, pauvre homme



Fig. 9 — Village d'Ida Oumeḥya.

dispensé des corvées, est aux ordres de l'Anfaliz pour transmettre aux intéressés les décisions du conseil.

L'Anflous conçoit son rôle de chef d'une manière qui mérite d'être examinée; d'une part, il est le représentant d'un village, « l'homme de confiance » (2) d'une tagfout; lorsqu'il s'agit de prendre des décisions politiques ou juridiques, il en fait prévaloir l'avis et en défend

(1) C'est celui dont parle « Sidi Brahim de Massat »; Cf. *Relation*, René Basset, p. 6.
(2) MM. Doutté et Laoust rattachent le mot anflous à la racine F L S (avoir confiance).

les intérêts. Mais d'autre part il est aussi un chef; c'est-à-dire qu'il a le droit, selon la conception du gouvernement berbère dans le Sous, à tous les profits que peut donner l'exercice du pouvoir. C'est ainsi que dans les amendes infligées par une *jem'at*, assemblée de village, l'Anflous s'attribue naturellement la plus grosse part (1).

Il se réjouit des crimes et des vols qui se commettent dans la tribu



Fig. 10 — Tassenoult.

parce que c'est pour lui une excellente occasion de gagner quelques douros et de faire bombance quand l'Anfaliz descend chez un coupable. Lorsque une tribu ennemie est contrainte à payer une indemnité, ce sont les ineflas qui se la partagent. Par contre, lorsque la tribu de Massat doit payer un tribut ou une indemnité de guerre,

(1) La rapacité des ineflas est proverbiale. On dit dans la plaine des Chtouka : « Qui est-ce qui recueille l'héritage des chiens lorsqu'ils meurent ? Les *ineflas*. »

l'Anflous n'est pas plus imposé que les autres citoyens. Entre eux, les ineflas sont solidaires en ce qui concerne la répartition des amendes. Aussi le village d'Aghorims séparé des Ida ou Mouṭ par la force, continuait en temps de discorde à faire parvenir aux ineflas de son ancien parti une part des amendes perçues dans le parti d'Aghbalou. Tassenoult et Aghbalou alliés pour un temps à leurs voisins Ahel Mʿader et Chtouka, en adoptaient le *louḥ* c'est-à-dire le tarif de composition, dans le but de faciliter la répartition des profits entre ineflas des deux tribus (1).

Les luttes acharnées entre les Ahel Mʿader et Tassenoult contre le parti des Ida ou Mouṭ pour s'assurer la prééminence sur le marché de la tribu, où l'on percevait de fortes amendes, s'expliquent en partie par la même raison : le désir des ineflas de participer aux bénéfices du souk.

C'est encore cette conception du rôle des ineflas qui les amène à édicter des peines contre les notables qui cherchent à s'interposer en médiateurs dans les discordes, car on sait bien que ces médiateurs retirent de leur intervention un bénéfice matériel; ils frustrent ainsi leurs collègues de leurs profits légitimes. Cependant, malgré cette défense, dans sa tagfout et son village l'anflous est amené à jouer le rôle d'arbitre et de conciliateur et c'est sans doute ainsi que son action a pu s'exercer d'une manière bienfaisante.

Au cours d'une grande période de guerre entre les partis, chacun d'eux réunissait ses ineflas et inscrivait sur le cahier d'ʿorf de la tribu qu'il possédait de nouvelles décisions juridiques. C'est ainsi que les divers exemplaires du *louḥ* de la tribu arrivaient à présenter quelques différences.

A certaines époques cependant, quelles que fussent les luttes engagées, toute la tribu se réunissait en faisant au besoin une trêve d'un mois. C'était au moment du *Mouggar* de Sidi Ouassei.

On semble avoir perdu le souvenir du rôle que Sidi Abd er Raḥman el Ghondi a pu jouer jadis dans la tribu, mais ce qui est certain c'est

(1) C'est ce qui permet de comprendre pourquoi un parti des Aït Massat adoptait parfois l'ʿorf d'une tribu voisine. Cette unification n'était d'ailleurs possible qu'en ce qui concernait la perception des amendes ; car il est évident que toutes les dispositions spéciales de l'ʿorf de Massat sur les biens immobiliers continuaient à être suivies.

que le tombeau de Sidi Ouassei, nom populaire du Moujahid Andalou, est devenu un sanctuaire vénéré : des dotations habous sont faites au profit de sa « zaouia » — tous les villages lui paient une redevance sur leurs récoltes. Ce lieu a été associé au souvenir du prophète Jonas, en même temps que le ribaṭ recouvert de sables à l'entrée du fleuve et la pierre de Sidi Younes (1).

Comme tous les « *mouggar* » du sud Marocain, celui-ci est spécialement protégé par le droit coutumier. Les amendes qui frappent les délits y sont beaucoup plus élevées qu'en toute autre circonstance et si un vol se produit sur les chemins qui y conduisent, la tribu intervient pour châtier les coupables, dût-elle aller exécuter une expédition à grande distance.

Jamais les Ahel Mʿader ni d'autres étrangers n'ont cherché à entrer dans l'anfaliz qui se réunit à Sidi Ouassei et siège en permanence près du trou où l'on descend les fauteurs de trouble. On s'explique ainsi la vénération des Aït Massat pour leur saint. En plus des profits économiques que laissent ces foires annuelles, la tribu y gagne de reprendre de temps à autre conscience de son unité.

En examinant l'organisation et la vie sociale de la tribu, on en arrive d'ailleurs à chercher quel lien caché pouvait bien réussir à empêcher la dislocation des trois partis, formé de familles étrangères, sollicités par des tribus différentes, et sans cesse gravement divisés par des intérêts inconciliables. On en vient à se demander si le lien social qui s'établit entre les petites cités des deux rives, si rapprochées et pourtant si hostiles, ne se formait pas surtout au cours de ces cérémonies collectives telle que le mousem de Sidi Ouassei.

A l'occasion du mouggar, au moment des vieilles fêtes berbères d'Iennaïr ou de l'Achoura, les grandes réjouissances étaient marquées par la célébration des danses connues dans tout le Sud sous le nom de *Aḥouach*. Jeunes gens d'une part, jeunes filles et jeunes femmes d'autre part se réunissaient sur la plage ou sur les places des villages et passaient plusieurs jours et plusieurs nuits à ces divertissements ainsi que le prescrivait la coutume. Les hommes venaient de tous les villages de la tribu, sans distinction de parti.

(1) Voir notre article : « Légendes et coutumes de la côte berbère », *Hespéris*, 1924, t. I.

Si l'on tient compte de ce fait que l'aḥouach est avant tout une danse collective où l'effet artistique recherché est toujours obtenu par des mouvements d'ensemble, par les figures rythmiques des groupes, par les répliques savamment combinées des chœurs, il n'est peut-être pas exagéré de penser qu'en les accomplissant, chacun des acteurs recréait en lui-même, à son insu, le sentiment de la solidarité tribale que les luttes intestines auraient pu faire disparaître.

La Guerre.

Dans une tribu aussi anarchique, on ne s'étonnera pas que la guerre soit menée à la fois avec une énergie sauvage et un désordre parfait.

Pas de chef de guerre. Celui qui veut commander au combat, on le tue. Lorsqu'il s'agit de véritable guerre, on ne fait pas de quartier aux adversaires. Tous les petits garçons qui ne sont pas en état de porter les armes et qui ne tettent plus leur mère sont fait prisonniers; souvent on les restitue seulement contre rançon.

Les pertes de chevaux subies par les combattants sont payées par la tribu et le prix est remboursé par annuités échelonnées parfois sur quinze ou vingt années (1).

Chaque fraction possède des guerriers dont le rôle est de précéder dans les combats. C'est la famille des Id n'Barka qui est en avant chez les Ida ou Mouṭ. Les combats ne sont pas très meurtriers mais ils se répètent si fréquemment qu'ils finissent par épuiser la tribu. Le vieil Aḥmed Gouglou âgé maintenant de 95 ans et presque aveugle, toujours au premier rang dans les combats a perdu son père tué d'une balle en 1840; il a eu sept fils, six sont morts à la guerre; lui-même est couvert de blessures.

Les femmes sont toujours respectées dans la lutte. Comme partout ailleurs, elles suivent fréquemment leurs maris aux combats avec quelques provisions de « *degiga* » et un peu d'eau. D'autres emportent du henné et du goudron dont elles aspergent les fuyards.

(1) On paie encore actuellement par annuités les chevaux tués en 1906, à la suite du combat qui fut livré à Tunef, pour détruire la Kasbah construite par les M'ader et les Aït ou Mribeṭ au-dessus de la targoua.

La guerre civile est beaucoup plus fréquente que la guerre extérieure. Dans les périodes troublées, lorsque les ineflas délibèrent sur un cas grave, on peut toujours craindre que la discorde n'éclate entre eux et qu'il ne soit pas possible d'aboutir à un arrangement. Alors chacun veille à ce moment dans son village, et cherche à entendre la « *tamatart* », signal d'alerte donné en tirant deux fois deux coups de feu. Répétée de crête en crête la « *tamatart* » se transmet à tous les villages et chacun saute sur ses armes, prêt aux événements.

La Vie intellectuelle et religieuse.

Nous avons vu quelle était la diversité d'origine des familles qui peuplent les villages de la tribu; on constate cependant que l'élément berbère de la montagne est prépondérant. Les Arabes sont ici, comme dans toute la région environnante très rapidement absorbés et l'on trouve à Massat un excellent exemple de la vitalité de la langue, des croyances et des traditions berbères, capables non seulement de résister aux influences arabes, mais encore de faire disparaître par assimilation tous les éléments étrangers. Il serait d'ailleurs facile de montrer que toutes les populations arabes ou arabisées de la plaine du Sous subissent, à des degrés divers, l'influence berbère.

Bien que la terre de Massat soit particulièrement sacrée par le passage de Sidi ʿOqba et l'arrivée future de l'Imam El Mahdi, on ne connaît guère dans ce vieux centre d'islamisation la langue du prophète. Seuls, quelques « foqaha » utilisent des livres arabes de science religieuse; les ʿadoul eux-mêmes connaissent très mal le sens des formules juridiques qu'ils emploient pour la rédaction de leurs actes; les tolba qui enseignent le Coran aux enfants ne le comprennent pas de tout (1). Enfin, la langue parlée elle-même, n'est comprise que de quelques foqaha, d'une manière très imparfaite d'ailleurs.

Cependant l'islamisation est profonde. A l'époque que nous étudions, vers 1850, chaque village possède sa mosquée avec une cinquantaine d'élèves qui apprennent le Livre Saint et les obligations de la religion. Chacune de ces mosquées possède de nombreux habous.

(1) On sait que les livres de droit religieux traduits en berbère sont d'usage courant dans le Sous, en particulier le *Kitab El Mazghi*.

Il existe en outre plusieurs zaouias (1) : celle d'Aougdal, de Sidi Moḥammed Akensous et celle d'Afonso. Les deux premières ont été fondées par des personnages religieux dont le rôle était d'enseigner les sciences sacrées et de veiller à conserver dans le peuple le zèle de la guerre sainte. C'est Sidi Aḥmed Ben ʿAbdallah Ben Bekka Es Ṣouabi qui vint le premier à Aougdal au début du XVIIIe siècle. Savant renommé et moujahid, il eut de nombreux disciples (2). Après sa mort, (1149 H.) Sidi Moḥammed El Ḥajj ou Tsakat, continua son enseignement. Ce dernier saint est enseveli à Sidi Ouassei.

Sidi Moḥammed Akensous a fondé vers la même époque sa zaouia : il eut pour successeur Sidi Daoud et Sidi ʿAli n'Aït Toudma.

Vers 1850, les sciences n'étaient plus enseignées dans ces deux sanctuaires. La zaouia d'Afonso où se trouvait en 1856 Sidi Ali ou Yahia Ben Ḥachem n'a jamais été un centre d'études islamiques, mais seulement un hameau habité par les descendants de Sidi Aḥmed ou Mousa.

Aussi va-t-on alors s'instruire chez les savants en renom des tribus voisines : auprès de Sidi Saïd Charif n'Ida ou Mḥammed (à Biougra), dans les zaouias de Sidi Ouaggag (Aglou), d'Adouz (Ida ou Semlal), de Bou Nʿaman (Aït Brihim d'El ʿAouina, près de Tiznit). La science est d'autant plus en honneur que tolba et lettrés sont exempts de harka et ne participent pas directement aux guerres de la tribu, ce qui, par ces temps troublés, est un avantage appréciable.

Bien qu'on trouve dans la tribu des *Khouan* de diverses confréries, Tijania, Derqaoua, Naṣria, il n'existe pour aucune d'elle d'oratoire particulier.

L'influence religieuse du Tazeroualt n'est pas considérable. On voit passer seulement de temps à autre, dans les villages, un cortège des descendants de Sidi Aḥmed ou Mousa en tournée de ziara. Ceux-ci racontent le voyage « Siaḥat » de leur ancêtre. Après avoir attribué à celui-ci les aventures d'Ulysse dans la caverne de Polyphème et

(1) Le mot « zaouia » a pris dans le Sous une acception particulière. Il désigne souvent un oratoire avec une enceinte sacrée, autrefois sanctifiée par la présence d'un marabout, mais servant surtout d'abri aux voyageurs, aux pauvres et aux criminels.

(2) Il existe encore à Aougdal des descendants du saint par sa fille Lalla Raqia. Ce sont les héritiers des terres concédées par la tribu à la zaouia.

celles des hommes qui travaillent à faire avancer le soleil dans sa course, ils conduisent les auditeurs par la pensée au pays des Arabes idolâtres, puis chez le *Mahmout* (le taureau), qui soutient la terre sur ses cornes. Cet enchevêtrement de contes insensés ou Lalla Reḥama Yousef, la grande sainte d'Aghbalou donne la main à l'Iman Jazouli et à Sidi Aḥmed ou Mousa donne la mesure de la crédulité sans borne du Soussi.

La piété orthodoxe des Aït Massat n'exclut pas les dévotions populaires. On peut s'attendre à trouver chez ces populations mélangées, en renouvellement constant, comme une sorte de moyenne sans grande originalité, des pratiques et croyances magico-religieuses des Berbères du Sud.

En dehors des sanctuaires où l'on garde la mémoire du prophète Jonas, nous pouvons observer ici toute une série d'obscurs lieux saints, sur les crêtes du plateau, en des endroits écartés et qui sont dédiés aux puissances cachées de la végétation ou aux mystères des cavernes; Sidi Tamment, arganier sacré entouré d'un petit mur, au dessus de Zaouia; Timesgida n' Igourramen, tas de pierres dans un bosquet d'arganiers, lieu de pèlerinages des femmes, au-dessus d'Ida Oulloun, Lalla Tighermin, petite ruine anonyme où l'on vient passer la nuit, près d'Imalaln; Sidi Chamharouj, près de Talat n'Garf, sanctuaire où coule une petite source au milieu d'un fourré d'arganiers; Sidi Mimoun, caverne qui répète la voix et donne des oracles, près de Sidi Binzarn. Çà et là des buissons sacrés, comme les touffes d'agaves près de Zaouïa dont les feuilles sont utilisées comme gouttières pour les maisons, mais où l'on prend toujours la précaution de jeter au milieu du buisson une poignée d'orge ou au moins un peu d'eau. On pourrait dire que les arbres et les arbustes, si rares sur le territoire de la tribu, attirent les cultes populaires, à moins de croire que le caractère sacré des lieux ait protégé les arbres de la destruction.

On pratique avec soin chaque année, l'expulsion magique des insectes ennemis des jardins, à la manière déjà décrite dans les régions voisines (1). Les rites magiques pour attirer la pluie sont peu développés ce qui n'est pas surprenant dans une vallée irriguée par un cours d'eau permanent.

(1) Laoust, *Mots et choses berbères*, p. 330.

Comme chez la plupart des tribus du Sous, il existe une classe d'individus qui détiennent héréditairement un pouvoir magique spécial pour accomplir dans des conditions favorables, les actions importantes. Ce sont les « *Ineflas el Kheir* ». Ils ne jouent pas ici un rôle comparable à celui qu'ils ont chez les Ḥaḥa par exemple, mais leur



Fig. 11. — Ida Oulloun.

intervention est cependant assez fréquente. Ainsi, pour les premiers labours, après les pluies d'automne, on va trouver les membres de la famille Bou Jemʿaa d'Ida Oulloun on leur dit : « *Nker stefäl* » — « Lève-toi, va faire le (labour de) bon augure ». A Jouaber ce sont les membres de la famille Aït Ṣalaḥ. S'il ne reste dans cette famille qu'un enfant à la mamelle, on lui fait tenir seulement la poignée de la charrue. Tout le monde s'empresse ensuite à labourer le champs des Aït Ṣalaḥ avant de faire son propre travail. Au printemps, lorsqu'on

commence à faire couler l'eau de la targoua après un sacrifice à Lalla Raqia, fille de Sidi Aḥmed El Ṣouabi on jette à l'eau un des garçons des Id n'Barka, cette famille qui précède les Ida ou Mouṭ dans les combats. Il est certain de la sorte que l'eau coulera toute l'année dans la targoua.

La Vie économique.

Les Aït Massat forment une population exclusivement agricole extrêmement stable. Au milieu du siècle dernier et jusqu'à ces dernières années, l'attachement à la terre était le trait par lequel on pouvait le mieux les distinguer des Ḥaḥa, des Chtouka, des Aït Bʿaamran, beaucoup plus mobiles. On ne quittait alors le pays que pour faire la guerre sainte ou aller s'instruire auprès des savants des tribus voisines.

La vie matérielle est, à cette époque ancienne, extrêmement simple. Les produits de la terre : orge, sorgho, maïs, fèves, raisins sont à la base de l'alimentation. On vend aux montagnards, en plus des grains, les moules séchées et cuites que les femmes recueillent et préparent en grande quantité et les poissons que les marins capturent en abondance, l'été, dans leurs pirogues. On achète aux étrangers les poteries, la poudre, le plomb, les fusils qui viennent de la montagne. Les Aït Ṣouab importent le cuivre. Les Juifs, qui ont encore en 1832 un abri à Aït Elias (1) font du commerce et apportent le fer, les épices et les marchandises européennes de Mogador. Le thé est encore un grand luxe. Les artisans sont peu nombreux et médiocres, sauf pour le travail du fer (serrures fabriquées par les ḥaraṭen). Les hommes sont encore vêtus du *khenif* qui garde de son pays d'origine le nom d' « *Azanif* »; ils vont tête nue, sans *ghezza*.

La propriété est très divisée. L'unité de mesure des terres cultivées s'appelle « *lmri* » carré dont le côté à douze coudées de Marrakech (une coudée et quatre doigts). Dans les grandes familles, une femme en reçoit jusqu'à 60 comme dot; les pauvres en ont 10 ou 15. Chacun possède aussi, un peu de *bour*, terre non irriguée de la vallée. Il n'y

(1) Il existe encore un cimetière juif près d'Ida Oulloun et groupe de maisons à Aït Elias qui s'appelle le Mellaḥ. Mais les foyers juifs ont complètement disparu.

a pas, en bas, de terres collectives, mais sur le plateau chaque village possède un secteur de « tagant » où les femmes vont cueillir de petites broussailles. Les arbres du plateau, pour la plupart des arganiers, en petit nombre, sont propriété privée.

La pêche dans l'oued est libre.

Chaque village possède en général la plus grande partie de ces cultures dans la partie de la vallée qui l'avoisine. Mais les étrangers ont aussi quelques biens, acquis le plus souvent par voie de « *rehen* ».

L'irrigation se fait de la manière suivante : le tour d'eau revient pour chaque parcelle irriguée tous les quarante-six jours. Chaque propriétaire peut à son tour laisser son terrain prendre autant d'eau qu'il lui plaît. Si l'eau n'est pas suffisante pour irriguer toutes les parcelles dont le tour vient ce jour-là, on recommence la distribution la fois suivante par celles qui n'ont rien reçu. Si l'eau est en excès, le bour peut être irrigué gratuitement. Il est interdit de vendre l'eau, sauf le cas, où par suite d'une rupture accidentelle du remblai de la targoua, c'est le bour qui vient à en profiter; les propriétaires du bour doivent alors payer une redevance correspondant à la quantité d'eau qu'a reçu leur terrain sans y avoir droit.

Chaque parcelle a son tour d'irrigation indiqué par rapport à celui des parcelles voisines. Il existe entre les parcelles irriguées des parcelles de bour.

La répartition des journées d'eau se fait de la manière suivante :

Ida ou Mouṭ . . .	Ifentar	5	30
	Agadir n Tergoua. . . . , ...	5	
	Ikhorban	5	
	Aït Elias	5	
	Tikiout	5	
	Ida Oulloun	5	
Ahel Tassenoult. .	Ahel M'ader	2	16
	Jouaber.	2	
	Chikh Brahim bel Lemtouna d Assersif (1).	2	
	Tassenoult	10	

(1) Succession actuellement en déshérence.

La répartition d'eau est surveillée par des fonctionnaires spéciaux, les ineflas de la targoua, dont la subsistance est assurée par une contribution en nature de chacun des propriétaires des champs irrigués.

La distribution d'eau à Aghbalou se fait au moyen du « *tanast* » petit récipient percé qui se vide en un temps donné et sert d'unité de mesure. Nous avons vu que toutes les cultures Aghbalou, d'Ida Oumeḥya, d'Imalaln, d'Aghorims et Sidi Binzarn étaient irriguées par les sources ou les puits.

IV. — L'ÉVOLUTION POLITIQUE ET SOCIALE.

La cause principale de la transformation de la tribu a été l'action du Makhzen. Celle-ci s'est exercée par l'intermédiaire des chefs locaux, imgharn ou caïds.

Les premiers caïds ou chikhs du Makhzen, avant l'œuvre de Moulay el Ḥasan, furent nous l'avons vu, de simples intermédiaires entre les Aït Massat et le gouvernement chérifien, chargés de faire parvenir le tribut annuel dans les périodes où l'autorité du Khalifat du Sous à Agadir ou à Taroudant paraissait bien établie. Dès l'arrivée du Sultan à Tiznit, les caïds nommés par lui s'attachèrent à gouverner, chacun pour son propre compte, les villages qui lui étaient attribués; pendant quelques années l'Anfaliz cessa de se réunir. Chacun des petits chefs conservait une copie de l'ʿorf de la tribu, afin de pouvoir l'appliquer, mais il n'avait aucun mokhzani pour faire exécuter ses ordres, aucune prison pour se débarrasser de ses ennemis. Aussi ne pouvait-il prendre de décision sans le concours des autres ineflas considérés comme des chikhs. Le caïd leur laissait une participation aux bénéfices du pouvoir; en particulier, ils partageaient entre eux les amendes : les ineflas « mangeaient » avec le caïd.

Un seul chef arriva à établir son autorité : ce fut celui d'Aghbalou, nous en avons la preuve dans ce fait indéniable que Moḥammed ou Hoummo, le premier caïd, avait une fortune moyenne tandis que son fils, El Ḥajj Mḥammed, parvint très rapidement à acquérir beaucoup de terrains.

Au contraire, la discorde continuait à régner chez les Ida ou Mouṭ

et à Tassenoult; il semble que dès ce moment l'unité de la tribu ait été profondément atteinte : il est remarquable en effet de voir que l'activité législative de l'Anfaliz ait complètement cessé entre 1298 et 1310 (1880-1892).

Après les désordres qui suivirent la mort de Moulay el Ḥasan et que fit cesser la victoire d'El Ḥajj Gellouli à l'oued Oulghas (1897), la formule de gouvernement se trouva encore changée. Les deux caïds de Massat furent régulièrement convoqués à Tiznit : malgré leur titre, ils n'avaient pas aux yeux du Pacha, une autorité supérieure à celle des chikhs des Chtouka. La plupart des contestations étaient réglées à Tiznit, le Makhzen du pacha faisait exécuter ses volontés sur place. Il est certain que cette période marque une nouvelle décadence de l'organisation ancienne; El Ḥajj Sʿaïd Gellouli et Si Moḥammed ou l'Ḥajj Anflous, s'inspiraient fort peu de l'ʿorf des tribus; tandis qu'ils donnaient naturellement la première place au droit religieux.

Une autre cause de décadence de l'organisation ancienne fut l'extrême lassitude que causèrent les troubles et les malheurs qui survinrent sans discontinuer de 1905 à 1914. Après quelques années d'anarchie, la prédication de Ma El ʿAïnin, la proclamation d'El Hiba, le départ pour la guerre sainte suscitèrent un mouvement populaire favorable au développement du désordre; puis ce fut l'échec du prétendant, le retour des Arabes et surtout l'effroyable épidémie de 1913 où périt plus de la moitié de la population. Après toutes ces épreuves, on aspirait au calme et l'on sentait la nécessité d'une autorité ferme. C'est alors que les poètes disaient :

« *Lhoul n 'Aït Sous, nnan lḥaouz ka titdaouan*
« *Ran aok toumghria, teslim our telli gratsen*
« *Mella isellem gisen ian i ian, kout in hennan*

« La guerre des gens du Sous, on dit que c'est Marrakech seulement qui la guérit,
« Ils ont tous voulu commander, l'obéissance n'existe pas parmi eux.
« Si dans leur pays, l'un s'était soumis à l'autre, la paix aurait régnée.

Aussi dès le rétablissement de l'ordre, l'autorité du caïd El Aghbouli fit de nouveaux progrès mais son commandement restait très discuté chez les Ida ou Mouṭ. Bientôt après, la rivalité et la lutte acharnées de ces deux partis, la prépondérance donnée à ʿAbd Allah Belqaṣem et le commandement unique attribué à son fils consacrèrent le triomphe de la politique du Makhzen.



Fig. 12. — Tassila et la qaṣba du Caïd.

Depuis, Mohammed ou ʿAbd Allah Belqaṣem a su poursuivre et achever l'œuvre de son père. Toutes les têtes qui dépassaient ont dû se baisser. Plus de jemʿat, plus d'ineflas, mais des Chioukh qui sont presque tous de jeunes hommes sans autorité personnelle, simples agents de transmission des volontés du chef. Le nom même d'Anflous est devenu séditieux. Il est bien difficile de reconnaître maintenant dans cette foule de sujets courbés et craintifs, les fils des ineflas turbulents d'autrefois. En sept années, grâce à de nombreuses contributions, les biens de la famille Belqaṣem sont devenus considérables. Cette vieille tribu anarchique commence à prendre l'aspect d'un fief féodal, et déjà son chef voudrait bien se trouver des origines chérifiennes.

On ne saurait s'étonner de ces outrances. Pas plus que ses sujets, le chef Makhzen n'a ici la moindre notion du bien public. L'Anflous lui-même, nous l'avons vu, n'envisageait guère que son intérêt particulier et celui de la famille privilégiée qu'il représentait. Le caïd n'en juge pas autrement, mais il est seul chef, et sa puissance dans la tribu est presque illimitée et sans contrepoids, les circonstances politiques dans lesquelles s'exerce notre action dans le Sous n'ayant pas permis jusqu'ici d'exercer sur lui un contrôle effectif.

Il est très juste de reconnaître que cette rude pénitence imposée à la tribu a eu pour résultat de faire disparaître les querelles d'autrefois et que la paix la plus parfaite n'a cessé de régner à l'intérieur depuis l'unification des Aït Massat.

L'évolution a été moins sensible dans la vie matérielle, elle est pourtant assez marquée.

L'existence qui nous paraît encore fort simple et fruste, s'est cependant sensiblement compliquée. Le paysan a des besoins qu'on ne connaissait guère autrefois : sucre, café, thé, viande sont entrés d'une manière plus courante dans l'alimentation. De même le vêtement s'est compliqué : ghezza, jellaba, selham, blaghi, comme dans toute la plaine.

Les maisons, elles aussi se transforment. Les plus anciennes étaient construites presque exclusivement en pierre, avec des chambres petites et étroites. Bien qu'il faille tenir compte très largement de la nature

des matériaux de construction qui se trouvent à proximité des villages on peut dire que le pisé l'emporte de plus en plus; il se prête mieux aux dispositions plus vastes, à la construction de bordjs ornementaux, aux murs interminables des enclos du seigneur. Le développement du commerce permet aussi d'utiliser dans la construction le sapin d'Europe ou les longues perches d'´arar du Grand-Atlas avec lesquels on peut faire des pièces plus larges.

La maison *makhzania*, celle d'un chikh ou d'un parent du caïd, se rapproche de plus en plus par la forme de celle de la plaine des Chtouka : enclos carré simple ou double, murs de pisé, deux tours d'angle à l'intérieur, maison formée de quatre pièces avec cour intérieure. Les cintres de porte en pierres taillées et maçonnées (*manjour*) remplacent les pilastres de pierre sèche qui donnaient au seuil de la maison berbère son aspect si caractéristique.

A côté de cette évolution vers le confort, un mouvement inverse se dessine. L'épidémie de typhus de 1913 qui a vidé les villages, explique le grand nombre de ruines qu'on y trouve; mais la population qui revient progressivement à son chiffre d'autrefois n'a plus de maisons; comme la vie est devenue plus coûteuse et difficile, on n'a guère recommencé à construire; aussi plusieurs foyers vivent-ils dans le même enclos (1).

L'appauvrissement général a un autre effet; la mise en « *rehen* » d'une grande partie des terres irriguées, au profit des étrangers, montagnards pour la plupart, qui disposent momentanément d'une petite somme d'argent; une autre conséquence encore, dont l'importance est considérable est l'exode des jeunes gens hors de la tribu, et particulièrement en France. Dans beaucoup de villages, trente pour cent des jeunes gens sont actuellement dans les usines d'Argenteuil ou de Saint-Étienne. Certains sont mariés; ils abandonnent leurs femmes pour plusieurs années. La plupart reviennent après deux ou trois années. Leurs économies leur suffisent pour dégager les terres de leur famille qui se trouvent en « rehen » ou bien pour acheter une terre,

(1) Pour 600 à 800 maisons, on compte actuellement environ 1.500 foyers. Ces chiffres sont à rapprocher de ceux que donne Sidi Brahim de Massat en 1834 : 1.250 maisons, 1.700 hommes.

un bateau, et se marier. Il y a dans la tribu plusieurs centaines d'hommes qui sont allés en France.

Ce phénomène est d'autant plus remarquable que la population de Massat était restée jusqu'ici extrêmement stable et réfractaire aux voyages; il est vrai que cet exode temporaire se traduit par un retour à la terre, et que l'attachement du « *massi* » à son pays d'origine reste intact.

Est-ce aussi à l'appauvrissement général qu'il faut encore attribuer un autre changement dont les conséquences sont également importantes pour l'avenir : la grande diminution du nombre d'étudiants. Les mosquées de village qui avaient toutes, autrefois quarante à cinquante enfants appliqués à apprendre par cœur le Coran, n'en ont plus qu'une dizaine. En outre, les zaouias célèbres du voisinage où allaient s'instruire les tolba, futurs foqoha de la tribu, ne voient plus qu'un cercle de jeunes gens autour d'un vieux maître qu'on ne pourra peut-être plus remplacer.

Pourtant la foi des populations reste entière. Comme autrefois, elles acceptent sans contrôle les histoires merveilleuses des saints et les formules de magie qui font la réputation des tolba du Sous. Mais il est certain que le métier de taleb n'a plus les avantages d'autrefois et qu'il ne nourrit plus son homme, dans tout le Sous; d'autre part, l'appât du gain, les merveilles qu'on raconte sur la France tentent les jeunes gens, et l'on voit même les fils des savants aller travailler comme hommes d'équipe dans nos mines. Enfin, il se peut que les ressources des mosquées et des zaouias se soient taries et que la charité publique autrefois si large à l'égard des clercs se soit lassée maintenant par suite de la dureté des temps.

V. L'ÉVOLUTION JURIDIQUE.

Profondément islamisés, les Aït Massat ont connu depuis longtemps deux organisations juridiques différentes : celle du chraʿa, pour toutes les questions de statut personnel; celle de l'ʿorf, pour tout ce qui touchait aux intérêts matériels et moraux de la tribu. Cette distinction établie entre les domaines du droit religieux et du droit coutumier, il semble à première vue qu'un conflit entre les deux systèmes pou-

vait être évité. Mais en réalité, l'opposition lorsqu'elle n'apparaissait pas, était latente et l'on peut trouver ici plusieurs indices de cette lutte constante où s'affrontent les deux conceptions différentes.

Pour le droit coutumier, les intérêts de la tribu, du parti ou de la famille, sont privilégiés; il faut les protéger contre l'étranger. L'ʿorf n'est pas d'ailleurs immuable; selon les circonstances, ses prescriptions se modifient; elles s'étendent à tous les domaines et l'anfaliz se permet même de réglementer le fonctionnement du chraʿa, en prévoyant un appel à des muftis, ou bien en réprimant sévèrement les faux des adoul ou la corruption des cadis.

Au contraire, le droit religieux est égalitaire et individualiste, il ne connaît ni tribu ni étranger; participant de la loi divine, il se regarde comme parfait et définitivement codifié. De plus, il ne connaît pas de limites à son activité et il est toujours prêt à gagner le terrain perdu par le droit coutumier.

Cependant il est certain qu'à Massat l'opposition n'était pas violente et beaucoup de foqaha s'inspiraient dans leurs jugements du droit de la tribu. Mais c'est l'évolution politique qui a précipité l'issue de la lutte. Les agents du Makhzen, Pacha, Khalifat et Caïds ont donné tout leur appui au droit religieux et supprimé l'activité du droit coutumier. C'est leur action qui l'a emporté. Étudions comment elle s'est exercée.

Le droit coutumier ancien des Aït Massat nous est connu par une rédaction de l'an 1260 (1844). Chaque parti possédait une copie de ce *louḥ*. Nous avons eu entre les mains, celle des Ida ou Mouṭ et celle de Tassenoult (1). Elles présentent de légères différences de rédaction qui s'expliquent sans doute par le fait que les délibérations se faisaient en berbère et que chaque fqih écrivait en langue arabe, à sa manière, les prescriptions de l'ʿorf élaborées par l'anfaliz. De nouvelles délibérations ont grossi le recueil des décisions anciennes jusqu'en 1310 (avec une période d'arrêt de 1298 et 1309).

La copie des Ida ou Mouṭ est plus explicite que celle de Tassenoult.

(1) L'exemplaire des Ida ou Mouṭ nous a été communiqué par M. Ben Daoud, Interprète militaire de 2e classe. Sa traduction, qui est publiée à la suite du présent article, fait partie d'un travail d'ensemble que prépare M. Ben Daoud sur le droit coutumier écrit des tribus du Sous.

Aux cent cinquante articles de cette dernière, elle en ajoute une quarantaine d'autres, dont quelques-uns sont importants et qui paraissent avoir été édictés en 1266, 1285 et 1298 H., par les ineflas des Ida ou Mouṭ dont on nous donne les noms. Dans le cahier de Ida ou Mouṭ, les inflas d'Aghbalou ne sont nommés que pour la rédaction ancienne de 1260 H. (109 articles) et il n'est pas certain que tous les articles postérieurs, qui, d'après le *louḥ* des Ida ou Mouṭ engageraient toute la tribu de Massat, aient été acceptés par Aghbalou.

Enfin le *louḥ* des Ida ou Mouṭ contient un acte rédigé avec des tribus voisines, au sujet de la neutralité à observer dans les discordes de Tassenoult.

L'ᶜorf des Ahel Mᶜader (1) contient de même un traité par lequel les Aït Massat (Ineflas des Ida ou Mouṭ) s'engagent à suivre leur droit coutumier et acceptent la juridiction de leurs ineflas sur le Souq et Tleta. Cette soumission dont le *louḥ* des Ida ou Mouṭ ne porte pas la trace à la même époque, a été éphémère. Nous savons qu'en 1298 H. ces derniers avaient créé un nouveau souq Et Tleta près de Toulou, afin d'échapper aux Ahel Mᶜader.

Ajoutons enfin que le cahier d'ᶜorf des Ida ou Mouṭ se présente sous la forme d'une suite d'actes recopiés dans un ordre très imparfait, que certains articles portent la trace de grattages, enfin que des prescriptions exactement opposées ont été rendues à quelques années d'intervalle selon les partis qui l'emportait (2).

La copie de Tassenoult est disposée dans l'ordre chronologique mais elle omet d'indiquer les noms des ineflas et la date précise et les circonstances des délibérations.

Nous n'avons pu retrouver le *louḥ* d'Aghbalou mais nous indiquerons plus loin les intéressantes modifications que cet exemplaire a subi.

On peut déduire de tout ce qui précède que ces recueils d'ᶜorf doivent être consultés avec précaution. Leur désordre et les divergences qu'ils présentent dans une tribu aussi déchirée que celle de Massat par des luttes intestines, sont d'ailleurs très explicables. De plus, pour

(1) Travail en préparation de M. Ben Daoud.

(2) Remboursement des chevaux de la tribu atteints de la maladie dite « Bou Heroual ».

comprendre le sens des divers articles et connaître les conditions dans lesquelles le droit coutumier a été appliqué, il faut recourir aux explications des notables de la tribu, en se gardant des interprétations tendancieuses de la plupart des « foqaha » et des indications systématiquement fausses du caïd et de ses agents. Nous nous permettons d'attirer l'attention sur ces difficultés d'enquête : elles ont été assez faciles à surmonter à Massat, mais il n'en aurait pas été de même auprès des chefs indigènes plus indépendants et plus puissants.

Les traits les plus intéressants de l'ʿorf, nous paraissent être les suivants :

La répression des crimes est assurée par l'amende et la proscription comme chez toutes les tribus berbères. La répression des vols fait l'objet d'un grand nombre d'articles. On peut remarquer que pour les vols et un certain nombre de délits, le témoignage des femmes a la même valeur que celui des hommes; dans certains cas, celui des enfants et des esclaves est accepté. (Vols et attentats aux mœurs.)

Une importante réglementation permet de sauvegarder les intérêts de la tribu à l'égard des étrangers, lorsque ceux-ci cherchent à acquérir par voie de « rehen », les terres irriguées de la vallée (prêts sur gage, achats de récoltes en vert, ʿachour imposée aux étrangers, etc.). De nombreuses règles précisent aussi les droits acquis par les usagers (fumure de la terre, zribas, labours, sarclage). On voit, à la lecture de cet ʿorf, quelle part importante a pu jouer l'anfaliz dans les transactions et les litiges immobiliers et quel dommage irréparable la disparition actuelle du droit coutumier apporte à la vie matérielle de la tribu.

Le droit de l'eau nous montre l'âpreté de la lutte que les usagers se livraient entre eux et les réglementations assez sages adoptées par la tribu. Celui qui fait, par des complices, briser les barrages des montagnards pour avoir de l'eau dans la targoua, n'a droit à aucune indemnité de la tribu; si l'eau ainsi acquise coule au profit de ses voisins de la targoua, il ne peut leur réclamer d'indemnité. Sur le territoire de Massat, l'eau ne se vend pas; toute terre s'achète avec sa part d'irrigation. Cette règle est d'autant plus importante qu'il se trouve dans la vallée, une surface appréciable de champs non irrigués.

Mais ce qui doit attirer particulièrement l'attention c'est qu'il semble bien qu'on puisse trouver dans ces recueils, la marque des progrès du droit religieux et d'un recul correspondant du droit coutumier.

En 1260 H. l'ʿorf est encore puissant. Il affirme l'un des grands principes du droit tribal : la responsabilité collective. « Si les biens d'un meurtrier ne suffisent pas à assurer le paiement de l'amende son épouse ou ses frères au nombre de sept de ses proches parents, paieront pour lui. S'il n'a pas de frère, paiera celui qui assure sa subsistance. » Cet article est confirmé en 1285 H. et à la même époque, l'ʿorf l'emporte encore sur le chraʿa, puisqu'il faut le commun accord des deux parties pour porter chez le cadi un litige présenté à la tribu ou à la « Jemʿat ».

Mais en 1298 H., on met en doute la responsabilité collective, conséquence naturelle de la cojuration et base du droit primitif :

« L'ancienne coutume prescrivant de faire payer l'amende par sept foyers choisis parmi les proches parents du coupable, est abolie, car c'est là une mesure arbitraire qui n'a aucun sens, tant au point de vue de l'ʿorf qu'à celui du chraʿa. Si quelqu'un se rend coupable d'un meurtre, il est seul responsable de son crime. »

Cet article paraît être l'œuvre des Ida ou Mouṭ seulement; le louh de Tassenoult ne porte pas trace de cette innovation considérable, bien que la copie que nous avons examinée soit postérieure à 1302. Des témoignages sûrs nous permettent de croire d'ailleurs que cette règle nouvelle n'a pas été observée par les Ida ou Mouṭ eux-mêmes. Mais c'est déjà un indice très grave de décadence que les principes fondamentaux du droit coutumier puissent être mis en doute.

Nous avons vu qu'entre 1298 et 1310 H., période pendant laquelle l'action du Makhzen se développe dans le Sous avec Moulay el Ḥasan (1881 à 1893) aucune décision nouvelle n'était inscrite au recueil. En effet, la nouvelle division établie par le Makhzen qui consacrait le morcellement de Massat ne permettait plus à l'Anfaliz de se réunir.

Quelques décisions nouvelles prises en rejeb 1310 H., marquent la fin de l'activité du conseil de la tribu. Une brève indication du *louḥ* des Ida ou Mouṭ nous apprend qu'elles furent rendues par les notables de la tribu de Massat et leur caïd appelées pour la circons-

tance : Khalifat du Sultan, Brahim Ben Sidi ʿAli. Simple hasard sans doute, mais qui a une valeur symbolique : c'était la première fois que le nom de Sultan figurait sur le *louḥ* et c'était aussi la dernière manifestation du droit coutumier.

Ce qui advint un peu plus tard du recueil d'Aghbalou n'est pas moins intéressant à méditer. Le caïd El Ḥajj Mḥammed avait réussi à établir progressivement son autorité dans la moitié de la tribu et à éliminer les ineflas de la participation au gouvernement. Il donnait tout son appui à Sidi Ali Ben ʿOmar n'Aït Elias, ancien fqih de Moulay el Ḥasan et dont l'autorité de juriste était reconnue dans toute la tribu. Les partis trouvaient d'ailleurs dans l'organisation du chraʿa telle que la coutume l'avait réglée des garanties acceptables chaque fois que les intérêts personnels du caïd n'étaient pas en jeu. Mais il importait de rendre impossible pour l'avenir un retour au droit coutumier qui, dans l'esprit du caïd, représentait la volonté de la tribu à l'état anarchique.

C'est alors que vers 1900, au temps du Khalifat d'El Ḥajj Sʿaïd Gellouli, le fqih Sidi ʿAli Ben ʿOmar proposa de faire une revision générale de l'ʿorf pour en effacer toutes les dispositions contraires au droit religieux et faire disparaître « tout ce qu'il contenait d'injuste ». Ce nouveau recueil écrit avec soin, placé dans une couverture de peau fut remis entre les mains du caïd El Ḥajj Mḥammed et y demeura jusqu'à la destruction de sa maison en 1919, date à laquelle il disparut sans qu'il paraisse possible de le retrouver. Nul doute que le droit coutumier, ainsi refondu avec l'appui du caïd par un ancien fqih de Moulay el Ḥasan, n'ait pas réussi à se maintenir en face du droit religieux dont la puissance s'affirmait de plus en plus. Mais une transition avait été trouvée qui sauvait les apparences et permettait la lente substitution du nouveau régime à l'ancien.

Chez les Ida ou Mouṭ au contraire, il semble bien que le changement ait été beaucoup plus brusque. Malgré les signes d'affaiblissement que nous avons signalés dans l'ʿorf de cette fraction, l'état anarchique de ce groupe de villages maintenait un état beaucoup plus favorable à l'application du droit tribal. En dépit des dénégations du caïd actuel et de ses agents, nous avons pu acquérir la certitude que le droit coutumier avait continué à s'appliquer jusque vers 1917 et

qu'il avait disparu seulement avec le développement de la puissance d'ʿAbdallah Belqaṣem à Tassila et de Si Tayeb Gountafi à Tiznit. Il est vrai que ce retard a été rapidement rattrappé. Le fils d'Abdallah Belqaṣem nous a déclaré avec la plus grande sincérité que l'ʿorf de la tribu était une loi inique, le droit coutumier n'étant pas autre chose qu'une des formes de l'oppression. On évite même de prononcer maintenant le mot d'ʿorf qui représente quelque chose de séditieux. En fait d'ailleurs la plupart des contestations sont tranchées arbitrairement par le caïd lui-même, ou par son fqih, d'après ses indications. Bien que quelques litiges soient portés devant le cadi de Tiznit, on peut dire qu'il n'existe plus à Massat ni justice religieuse ni droit de la tribu.

*
* *

Nous avons indiqué dans les pages précédentes les deux grandes causes de l'évolution de la tribu qui permettent d'en comprendre la plupart des transformations; les difficultés de la vie matérielle et le changement de régime politique. Ce dernier facteur est à l'heure actuelle le plus important.

Le « gouvernement direct » d'autrefois, avec ses institutions si imparfaites, dont le fonctionnement mettait à chaque instant en péril l'existence même de la tribu, s'accordait profondément avec la psychologie des gouvernés, avec leur organisation familiale et leurs coutumes millénaires.

L'action du Makhzen que notre intérêt du moment nous a par la suite commandé de renforcer, a commencé à s'exercer ici à l'instant précis où des signes de décrépitudes apparaissaient dans l'organisation ancienne, et où le droit tribal était miné par le droit religieux. Mais aucune conciliation n'a pu être trouvée entre les deux systèmes de gouvernement. Le changement politique a ainsi amené une véritable rupture du lien social. Le mépris du droit coutumier, la suppression des conseils de villages et de toutes les assemblées et jusqu'à l'interdiction par le caïd des réjouissances collectives sur l' « *assaïs* » de chaque village, de ces danses qui marquaient joyeusement chaque fête de l'année, sont là autant d'indices de la régression sociale et de

la disparition de tout ce qui pouvait faire jadis de la tribu un organisme vivant.

Dès que la situation politique générale du Sous le permettra, notre action administrative s'attachera à rétablir une organisation durable. On peut imaginer, dans ces conditions, quel parti pourrait être alors tiré de la réforme des institutions juridiques de la tribu, conformément aux dispositions déjà adoptées par le Protectorat pour les groupes berbères du Moyen-Atlas.

Mais ce que nous avons pu dire de l'évolution politique et juridique de Massat montre assez bien quelles seront les difficultés rencontrées. La plus grave est certainement celle qui résulte de l'état d'esprit du chef et des gouvernés, qui se représentent avant tout le droit coutumier comme une institution difficilement compatible avec la soumission au Makhzen. Il est pourtant aisé de se convaincre, à la lecture du recueil d'ʿorf, qu'il contient un grand nombre d'articles dont l'inobservance apporte un trouble considérable à la vie économique de la tribu et dont le respect ne menace pourtant ni l'ordre ni la sécurité.

Quel que soit le sens dans lequel s'exerceront nos efforts, les réactions qu'ils ne manqueront pas de provoquer, seront particulièrement intéressantes à observer dans ce champ clos; il sera sans doute possible d'en tirer des conclusions utiles pour toute la plaine du Sous, dont cette tribu est comme une image réduite, où se retrouvent les mêmes luttes, les mêmes difficultés et les mêmes besoins.

R. Montagne.



RECUEIL DU DROIT COUTUMIER DE MASSAT

EXEMPLAIRE DES IDA OU MOUṬ (1).

1

Décision prise par tous les Ahel Massat dans un but d'utilité publique :

1. — Celui qui se rend coupable d'un vol à la zaouïa de Sidi Ouassei, au mousem de ce saint, ou encore dans les dépendances sacrées de cette zaouïa, ou sur les chemins qui y accèdent, ou bien se rend coupable sur les mêmes lieux d'adultère ou de pédérastie, sera passible d'une amende de 100 mitqal, payable à la tribu; il sera également contraint à donner l'hospitalité aux Ineflas.

Les mêmes peines seront applicables à l'encontre de ceux qui se rendront coupables des mêmes faits à la zaouïa de Sidi Aḥmed Ṣouabi.

Chacun des coupables est passible de la peine prévue.

S'il y a simple présomption, les accusés devront prêter serment avec cinquante cojureurs dans un délai de trois jours.

2. — Tout individu accusé d'un vol ou d'un attentat dans le Ḥorom de Massat, aux pâturages de Gadrour, Larjam, Bouira, Chaʿabat el Kherouʿaa, dans les mosquées et lieux saints, dans les souks, dans les maisons des tolba et chemins de souks, pendant les jours suivants : lundi, mardi, mercredi, prêtera serment avec cinquante cojureurs dans un délai de trois jours.

Si, passé ce délai, les conditions de serment ne sont pas remplies, l'accusé sera condamné au remboursement des objets volés.

(1) L'exemplaire utilisé paraît être la copie d'un recueil antérieur à 1298 (1880) à la suite de laquelle ont été inscrites les décisions plus récentes. Les actes étaient placés sans ordre. Nous avons restitué la suite chronologique. Cet exemplaire est entre les mains du Caïd de Massat.

Mais si sa culpabilité est nettement établie par des preuves, il sera en outre condamné à recevoir les Ineflas.

La Béchara, s'il y a lieu, et quel qu'en soit le montant, sera remboursée à la victime à condition qu'elle ait été versée en présence de deux témoins. Sinon, la victime appuiera ses déclarations par le serment sur le Coran, assisté de quatre cojureurs pris parmi ses contribules.

3. — Celui qui se dispute au souk ou prend parti pour quelqu'un dans une dispute : 5 mitqal.

4. — Celui qui dégaine une arme blanche au souk : 10 mitqal. S'il en frappe quelqu'un et le blesse : 50 mitqal et hébergement des Ineflas.

5. — Celui qui arme son fusil au souk pour en menacer quelqu'un : 10 mitqal. S'il décharge son arme et blesse quelqu'un ou bien ne blesse personne : 50 mitqal et hébergement des Ineflas.

6. — Celui qui lance une pierre au souk et atteint quelqu'un : 10 mitqal et hébergement.

7. — Celui que se rend coupable d'un meurtre au souk ou sur les chemins y conduisant, paiera une amende de 110 mitqal et subira l'hébergement des Ineflas; il égorgera sa vache et paiera une amende de 50 mitqal.

Si le meurtrier ne peut payer, ses plus proches parents, au nombre de sept foyers, à commencer par son épouse, paieront pour lui.

Lorsque le meurtrier n'est ni des Ahel M'ader, ni des Ahel Massat, l'amende de 110 mitqal et le prix de la vache seront repartis par moitié entre la tribu de M'ader et de Massat.

8. — Celui qui tue son fils, son frère ou sa sœur est exempt de proscription, mais il reste passible de l'amende.

9. — Celui qui se rend coupable d'un meurtre sur les voies de communication entre Massat et les Ahel M'ader, paiera 50 mitqal à distribuer par moitié entre les notables d'El M'ader et ceux de Massat.

S'il y a simples présomptions, l'accusé prêtera serment avec dix cojureurs dans un délai de trois jours. Les cojureurs seront choisis

parmi ses contribules. Au cas où les conditions du serment ne seraient pas remplies, le meurtre resterait établi contre l'accusé.

10. — Celui qui blesse ou tue quelqu'un, surpris en flagrant délit dans son domicile est exempt de toute poursuite.

11. — Celui qui exerce le droit du sang en tuant l'azouag (meurtrier d'un de ses parents), n'est passible d'aucune peine, l'aurait-il même fait tuer par une tierce personne; celle-ci également ne peut être poursuivie.

12. — Celui qui commet un adultère avec la femme de son prochain : 25 mitqal.

13. — Quiconque se rend coupable d'un vol dans les pâturages ou dans la forêt, paiera 15 mitqal et subira l'hébergement des Ineflas.

14. — Celui qui se rend coupable du vol d'un objet quelconque, de fruits, de légumes ou de graines dans un jardin ou dans la séguia, et qui est pris en flagrant délit, paiera 5 mitqal et subira l'hébergement des Ineflas.

Dans ce cas, le témoignage d'une personne, quelle que soit sa valeur morale, même celui d'un enfant, est admis contre le coupable qui sera en outre condamné au remboursement des dégâts commis.

15. — Celui qui est accusé d'un fait quelconque, par la rumeur publique, sera tenu de prêter serment avec quatre cojureurs, pris parmi ses contribules et non choisis.

16. — Celui qui suscite une dispute dans les lieux sacrés ou Ḥorom, c'est-à-dire dans les mosquées, zaouïas et autres lieux saints, en dehors de Sidi Ouassei et de la zaouïa du Ṣouabi qui jouissent d'une réglementation spéciale, paiera un mitqal, sans hébergement des Ineflas.

17. — Celui qui dégaine une arme tranchante contre son semblable : 5 mitqal sans hébergement des Ineflas, mais s'il s'en sert et provoque une blessure : 10 mitqal et hébergement.

18. — Celui qui témoigne en faveur d'une tribu étrangère contre un de ses contribules des Ida ou Mouṭ, sera passible des peines encourues par les meurtriers.

19. — Celui qui fait une difficulté quelconque pour subir une sanction pécuniaire, sera condamné en outre à subir l'hébergement des Ineflas.

20. — Toute réclamation pour vol, formulée par une femme, un enfant ou un esclave doit être prise en considération, à condition qu'elle soit faite le jour même du vol.

21. — En cas d'adultère, sil y a entente entre l'homme et la femme, 25 mitqal chacun et hébergement des Ineflas.

22. — Un individu qui est à l'agonie, par suite d'un coup de feu, d'un empoisonnement ou de coups violents fait une déclaration par laquelle il dénonce le coupable; celle-ci sera prise en considération à condition qu'elle soit faite le jour même de l'attentat dont l'agonisant a été victime.

Si plus tard, ce dernier, recouvrant sa santé, revient sur sa déclaration première, celle-ci sera tout de même maintenue et prévaudra sur la deuxième.

23. — Celui dont trois fils sont en âge de porter les armes et d'aller en harka, en est exempt lui-même.

24. — Celui dont trois fils sont chacun à la tête d'un foyer et de ce fait prennent part aux corvées générales de la tribu, en est exempt lui-même.

25. — Celui qui donne en antichrèse, pour une durée déterminée, sa propriété, située sur toute l'étendue de la séguia cultivable, c'est-à-dire à El Biadh, Tiloua, Taïoutacht, Tighanimin, Tagzirt, les puits d'Aghorims, Igmir, Ida Oumeḥya, devra à l'expiration du terme, lever la créance; s'il ne le peut, il devra abandonner au prêteur la jouissance entière de la propriété, jusqu'au jour où il sera en mesure de lui rembourser le montant du prêt.

26. — Celui qui a joui d'un terrain irrigué par voie d'istighlal (usufruit par moitié), pendant une durée de sept ans, ne peut prétendre aux frais de mise en valeur; le propriétaire effectif peut reprendre la jouissance intégrale de son terrain sans verser aucune indemnité à son associé.

27. — Si quelqu'un met en antichrèse son terrain la récolte étant mûre, celle-ci revient au prêteur. Par contre, l'emprunteur peut dégager sa propriété au moment où la récolte faite par le prêteur est à point; celle-ci lui revient de droit.

28. — Personne ne peut reprendre la jouissance d'un terrain qu'il a donné en antichrèse, même en payant le montant de la créance, avant que le prêteur en ait joui pendant une année entière, à moins de clauses spéciales convenues entre le créancier et le débiteur.

29. — Quelqu'un dont le terrain est placé en antichrèse peut, en payant son créancier, reprendre la jouissance immédiate de son terrain, même si ce dernier a commencé les labours, à condition de le dédommager à raison de 6 aouaq pour les premiers labours préparatoires, et 3 aouaq pour les deuxième et troisième labours. Cette somme est fixée pour un ametoul complet (carré de côté de 50 coudées).

30. — Un propriétaire foncier autorise un jardinier à mettre en valeur un terrain situé en zone irriguée, en le piochant et en le désherbant pour y faire un champ de pastèques ou de maïs; il ne peut ensuite l'en chasser qu'après paiement de 4 aouaq par ametoul.

Mais, si le terrain, de par sa qualité, n'avait besoin, ni de piochage, ni d'aucune préparation et que l'eau seule eut suffit à le revivifier, le jardinier ne peut prétendre à aucune indemnité. Le prix de 4 aouaq est également appliqué pour les terrains de maïs non irrigués, mis en valeur.

31. — Celui qui ne répond pas à la citation de son adversaire devant les Ineflas de la Jem'aa ou devant le Moḥakkim (Cadi), selon le cas, paiera 25 onces.

32. — Toute transaction commerciale qui a lieu au Mousem de Sidi Ouassei et pour laquelle le vendeur et l'acheteur se sont mis d'accord, celui-ci ayant payé et enlevé la marchandise, celui-là en ayant touché le montant, ne peut être l'objet de contestations entre les deux contractants si, plus tard, l'acheteur découvre un vice et veut rendre la marchandise au vendeur. Leur affaire n'est plus du ressort des Ineflas du souk qui ne peuvent la juger.

33. — Celui qui fournit à sa sœur le trousseau de mariage et pourvoit à toutes les dépenses occasionnées par la cérémonie nuptiale, a droit à la jouissance des propriétés que sa sœur peut posséder avec lui dans l'indivision. Si plus tard sa sœur désire rentrer en possession de ses biens, elle ne peut prétendre à une indemnité quelconque en ce qui concerne la période au cours de laquelle son frère a eu la jouissance de la part lui revenant.

34. — La femme ne peut demander le reliquat de sa dot, ni à son époux, ni à ses enfants après la mort de celui-là.

35. — Lorsque le Cadi prononce un jugement et que celui-ci est confirmé par un deuxième magistrat, l'affaire est considérée comme définitivement close. Mais, si le jugement est infirmé, l'affaire est alors portée devant un jurisconsulte ou nadir qui examine les deux jugements et rend le sien, lequel est définitif et absolu.

36. — Un ʿAdel qui n'a jamais fait de faux et qui nie avoir rédigé un acte au bas duquel il avait apposé sa signature : 20 mitqal et hébergement des Ineflas.

37. — Mêmes peines pour celui qui se rend coupable de faux et dont la culpabilité est nettement établie.

38. — Les personnes qui se disputent en pleine audience devant de Cadi : 5 mitqal chacune.

39. — Les Tolba en fonction dans les Mosquées, peuvent officier au même titre que les ʿAdoul; leurs écrits seront valables au point de vue juridique.

40. — Si un magistrat, Cadi ou Mufti, après avoir prononcé un jugement, obtient certaines preuves sur l'affaire jugée par lui, preuves à la suite desquelles il infirme son jugement, il est nécessaire qu'un autre magistrat reprenne l'affaire en mains pour recommencer la procédure. Dans ce cas, le premier juge ne peut être l'objet d'aucune poursuite et ne peut être accusé d'abus de pouvoir.

41. — Celui qui nie avoir été l'objet d'une citation de la part de son adversaire, prêtera serment seul, sans le secours de cojureurs.

42. — Celui qui cultive un terrain par association avec le propriétaire, ne peut être chassé du terrain par ce dernier qu'une fois la la récolte terminée.

43. — Si le préposé à la répartition de l'eau d'irrigation en loue une partie, il sera passible, ainsi que le locataire, d'une amende de 100 mitqal et de l'hébergement des Ineflas.

44. — L'eau de séguia des Ahel ou Mouṭ est inaliéniable; elle ne peut être ni vendue, ni louée. Celui qui finit d'irriguer ses terrains et qui ne peut utiliser toute l'eau de son tour, ne doit ni la vendre, ni la louer, mais la céder gracieusement à son suivant qui finira le tour. Il ne peut reprendre son tour normal qu'un mois après. S'il vend ou loue l'eau : 100 mitqal et hébergement des Ineflas.

45. — Celui qui se dispute avec les Ineflas chargés de la séguia : 10 mitqal.

46. — Celui qui fait dévier l'eau de la séguia principale pour arroser un terrain non irriguable, paiera 100 mitqal. Mais si la séguia se rompt sous l'action de l'eau et envahit les terrains non irriguables qui se trouvent à proximité, les propriétaires de ces terrains devront payer la location de cette eau.

47. — Celui qui tue quelqu'un au moment où il commet des déprédations sur la séguia principale n'encourt aucune poursuite, la tribu en prend toute la responsabilité.

48. — Un associé ne peut revendiquer une indemnité quelconque de son coassocié, propriétaire du sol, pour la fumure, si le terrain a été cultivé en carottes ou en céréales.

49. — Un terrain non irrigué mis en antichrèse, peut être dégagé à la demande du prêteur et au mois d'octobre seulement. Celui-ci peut accorder un délai de un mois à l'emprunteur pour se libérer et reprendre la jouissance de son terrain.

50. — Le serment d'un esclave, lorsqu'il est l'objet d'une accusation quelconque, doit être toujours appuyé par son maître, pris comme cojureur.

51. — Lorsqu'une femme est l'objet d'une accusation pour laquelle elle devra prêter serment, son mari ou son plus proche parent sera tenu de jurer avec elle.

52. — Si des femmes se disputent : 1 mitqal chacune.

53. — Celui qui commet des déprédations, coupe des arbres ou arrache des cultures maraîchères, ou bien encore démolit une maison ou laboure un terrain ne lui appartenant pas, sans qu'il ait pour cela un motif plausible, sera condamné à 25 mitqal et à l'hébergement des Ineflas.

54. — Tout vol commis par un étranger sur toute l'étendue des terrains irriguables, depuis la zaouïa du Ṣouabi jusqu'au Ribaṭ de Massat, sera réprimé au même titre que les vols commis dans les souks. Dans le cas où le coupable refuse de se soumettre à la décision de la Jemaʿa, un de ses frères sera arrêté par mesure de représailles jusqu'au paiement de l'amende selon les lois de l'ʿorf et du chraʿa.

Si le serment et déféré au voleur, celui-ci jurera sur le Coran de Tikiout avec dix cojureurs pris parmi ses plus proches parents.

55. — Tout individu muni d'un acte le dispensant du serment ne peut être pris comme cojureur; son plus proche parent sera désigné pour le remplacer dans cette formalité. Mais un acte de ce genre ne peut avoir aucune valeur si le détenteur est précisément l'accusé, c'est-à-dire le principal jureur.

56. — Un étranger s'installe avec sa famille dans un des villages de Massat et se trouve un jour accusé de quelque chose pour laquelle il doit prêter serment, les habitants du village où il se trouve installé seront pris comme cojureurs dans son affaire.

57. — Si quelqu'un reçoit un étranger de passage et lui donne l'hospitalité, ou encore l'emploie à son service, il doit, dans le cas où une accusation est portée contre son hôte ou son employé, prêter serment comme cojureur. Si l'étranger prend la fuite, celui qui lui a donné l'hospitalité, ou bien son employeur, sera rendu responsable pécuniairement et subira pour lui les peines prévues selon le cas. Mais si l'inculpé est arrêté et comparaît devant la tribu pour être jugé, l'employeur ne peut être pris comme responsable.

58. — Pour toute créance de 20 à 30 mitqal, un délai de deux mois devra être accordé au débiteur pour s'en libérer.

Pour une somme inférieure à 20 mitqal, le délai de paiement ne sera que de vingt-deux jours.

59. — Si un accusé, à qui le serment est déféré, ne remplit pas avec ses cojureurs les conditions du serment aux jour et heure fixés, et ne présente aucune excuse pour justifier son retard, il sera purement et simplement condamné pour le fait dont il est accusé. Il ne peut en aucune façon bénéficier d'un délai, à moins que ses excuses ne soient admises par les Ineflas. Dans ce cas, le délai peut être prorogé trois fois de suite au maximum, après quoi, aucune excuse ne saurait être admise pour l'obtention d'un nouveau délai.

60. — Celui qui ne répond pas à la citation de son adversaire devant les Inflas de la tribu : 1 mitqal.

61. — Si un individu de la tribu a une contestation quelconque à régler avec un autre individu d'une tribu voisine, il devra se rendre auprès de la Jemaʿa de cette tribu après avoir cité son adversaire. Si celui-ci refuse de le suivre et que la Jemaʿa se désintéresse de son cas et ne fait rien pour rendre justice au demandeur, la première personne, originaire de cette tribu, trouvée dans le pays, soit au souk, soit au mousem, sera arrêtée par mesure de représailles et mise en demeure de payer pour son contribule.

62. — Celui qui fait passer ses troupeaux dans des terrains irrigués ou non, ne lui appartenant pas, et cause ainsi des dégâts sur les propriétés d'autrui, sera mis dans l'obligation de rembourser les dégâts commis, après évaluation, et condamné en outre à 5 mitqal d'amende.

63. — Celui qui frappe une femme, un enfant ou un vieillard sans motif ni provocation : 5 mitqal.

64. — Tout individu qui se rend coupable d'un vol dans la tribu ou en est complice, quel que soit son âge, sera condamné à 50 mitqal et à l'hébergement des Ineflas, si toutefois les victimes du vol portent plainte le jour même où le vol a eu lieu.

S'il y a simple présomption, l'accusé prêtera serment avec cin-

quante cojureurs dans un délai de trois jours. Dans le cas où les conditions du serment ne seraient pas remplies, l'accusé serait passible des peines prévues et du remboursement à la victime du produit du vol.

65. — Celui qui est victime d'un vol au mousem de Sidi Ouassei ou au souk et qui peut fournir un ou deux témoins, prêtera serment pour appuyer sa déposition, moyennant quoi le voleur sera mis en demeure de restituer ou de rembourser le produit du vol.

66. — Quiconque intente à quelqu'un un procès devant le chraʿa, ou une action devant la tribu où le Makhzen en faisant usage de faux documents, et obtient ainsi gain de cause et ruine son adversaire, devra, dans le cas où le faux sera découvert, rembourser à son adversaire tous les dommages qu'il lui aurait causé.

67. — Le berger, quel que soit son âge, qui dénonce le voleur d'un animal quelconque pris dans son troupeau, est cru sur parole à condition qu'il en rende compte le jour même du vol. Le coupable sera condamné à 15 mitqal et à l'hébergement des Inflas, nonobstant la restitution du produit du vol.

68. — Les étudiants sont exempts de harka.

69. — Quelqu'un qui quitte notre tribu pour aller en habiter une autre, s'il laisse des dettes, son père ne peut en être rendu responsable.

70. — Le taux de la *n'bita* ou hébergement des Ineflas est fixé à 40 mitqal.

71. — Celui qui pille un étranger qui se trouve sous la protection d'un habitant de la tribu, paiera 25 mitqal et subira l'hébergement des Ineflas.

72. — Celui qui suit les traces du voleur jusqu'à un endroit déterminé, peut perquisitionner dans la maison devant laquelle s'arrêtent les traces, sans être obligé pour cela de déposer une caution (Outiqa).
Si les habitants des lieux s'y opposent, ils seront condamnés au remboursement du produit du vol.

73. — Quiconque dévoile à l'ennemi les projets d'une harka :

50 mitqal si sa culpabilité est établie. S'il n'y a que des présomptions l'accusé fournira cinquante cojureurs dans un délai de trois jours. S'il y a plusieurs coupables, l'amende et le serment seront supportés individuellement.

74. — Tout individu qui se rend coupable d'un vol et qui restitue les objets volés, dans les trois jours qui suivront le vol, en les déposant dans une mosquée, ou sur l'emplacement où la Jemaʿa tient ses réunions, n'est passible d'aucune peine.

75. — Une personne remplissant toutes les conditions d'honnêteté exigées pour que son témoignage soit admis au même titre que celui d'un ʿAdel, pourra déposer au cours d'une affaire en relatant non pas ce qu'elle a vu, mais ce qu'elle aurait entendu de deux personnes, à condition qu'elles soient connues d'elle. Mais si elle ne connaît pas les personnes dont elle rapporte les propos, sa déclaration ne saurait avoir aucune valeur.

Dans le premier cas, la victime en faveur de laquelle est faite la déposition, prêtera serment pour appuyer les dires des témoins.

La culpabilité de la personne accusée étant ainsi nettement établie, celle-ci encourra les peines prévues, selon le cas qui la concerne.

76. — Tout individu qui fait un faux témoignage, ou encore se rétracte après avoir fait une déposition, paiera 25 mitqal.

77. — Un individu donne son terrain en antichrèse après l'avoir fumé et le prêteur en prend seul la jouissance. Si le propriétaire veut reprendre son terrain après paiement de la créance, et qu'à ce moment le prêteur a déjà préparé le terrain en vue d'une nouvelle récolte, celui-ci ne peut prétendre à aucune indemnité pour la fumure, car lorsqu'il en avait pris la jouissance, le terrain était fumé; il est donc logique qu'en le quittant il le laisse en l'état où il l'avait trouvé.

78. — Tout acte de brigandage commis dans la forêt d'Amagour, entre Massat et El Mʿader, sera puni de 100 mitqal à partager par moitié entre Massat et les Ida ou Semlal (El Mʿader).

79. — Celui qui prend la jouissance d'un jardin en association avec le propriétaire et l'entoure d'un enclos (zriba), ne peut, une fois l'asso-

ciation dissoute, reprendre la zriba dont il avait garni le jardin à moins qu'il ne l'ait acheté et qu'il ait payé une main-d'œuvre pour son installation. Dans ce cas, le propriétaire peut la lui racheter pour son compte personnel.

80. — La Jema'a prend une décision dans une affaire quelconque, condamne un individu et touche le montant de l'amende. Si quelqu'un s'élève contre cette décision et, prétendant se trouver en mesure de fournir des preuves pour annuler la condamnation, cause ainsi des troubles, il sera condamné à payer 10 mitqal et sera contraint à recevoir les Ineflas.

81. — Un individu achète au Mousem de Sidi Ouassei, ou de Ribaṭ, ou au souk, un animal d'une valeur de 5 onces à 100 mitqal; ensuite un étranger vient prétendre que l'animal acheté lui appartenait et lui avait été volé; l'acheteur, si c'est un individu suspect, sera mis dans l'obligation de justifier la provenance de l'animal en présentant le vendeur. S'il prétend ne pas connaître son vendeur, il sera mis en demeure de restituer l'animal.

Mais, si l'acheteur jouit d'une bonne réputation, il devra s'il ne connaît pas le vendeur prêter serment et gardera l'animal.

Toutefois, si l'animal est restitué au propriétaire, le vendeur étant connu, celui-ci restituera à l'acheteur le montant du prix d'achat qu'il avait touché.

Cette mesure concerne les étrangers qui auraient une réclamation à présenter aux Ineflas de Massat en cas de vol dont le produit serait vendu chez eux et à l'un d'eux.

82. — Un sourd-muet, un aveugle ou un enfant est mortellement atteint par un coup de feu, ou une arme blanche, ou encore, se trouve à l'agonie par suite d'un empoisonnement, et ne peut désigner son agresseur; les personnes qui seront accusées par le père ou la mère de la victime, ou par d'autres témoins, seront condamnées au paiement de la *diya*. Mais, si les preuves relevées contre eux ne sont pas suffisantes pour établir leur culpabilité, les personnes qui en sont accusées prêteront serment avec cinquante cojureurs pris parmi leurs contribules.

83. — Si plusieurs familles vivent sous le même toit et ne forment qu'un seul foyer, elles sont conjointement et solidairement responsables d'une faute commise par l'un des leurs et devront en supporter les charges.

84. — Celui dont le frère s'enfuit après avoir commis un acte répréhensible, doit le faire arrêter et le présenter à la Jemaʿa pour être jugé; sinon, il paiera pour lui.

85. — L'amende pour vol d'esclave est égale à celle prévue en cas de meurtre. Si le voleur est en fuite ses contribules les plus proches au nombre de sept foyers, paieront pour lui.

86. — Un acte d'ʿadoul, par lequel une personne déclare décliner toute responsabilité en ce qui concerne les méfaits dont pourrait se rendre coupable son fils ou son frère, ne saurait avoir aucune valeur.

87. — Si un voleur est mis en demeure de verser à sa victime une certaine somme représentant le produit d'un vol, ou une indemnité quelconque, il peut s'entendre avec elle pour garder par devers lui la dite somme à titre de prêt, en lui versant un intérêt annuel de un saʿa de maïs par douro. Mais, si la victime a besoin de son argent et en demande le remboursement au voleur quelque temps après, bien qu'ils aient conclu la convention du prêt, le voleur a devant lui un délai de un mois pour acquitter sa créance.

88. — Celui qui consent des prêts avec intérêts ne peut être soutenu par la tribu en cas de contestation entre lui et l'emprunteur. Le remboursement de la somme prêtée, seul, sera exigé, et non les intérêts.

89. — Quiconque fait défaut à une citation de son adversaire pour le règlement d'une affaire, soit devant le Cadi, ou devant la tribu, ou devant la Jemaʿa du village, paiera un mitqal aux Inflas si le fait de la citation est établi; sinon, il prêtera serment.

90. — Tout acheteur d'une marchandise quelconque au souk ou au mousem de Sidi Ouassei peut, s'il le désire, exiger du vendeur une caution garantissant l'origine de la chose vendue.

91. — Toute accusation de viol, portée contre un individu quelconque, par un garçon, une jeune fille ou une femme, à condition

que la plainte soit déposée le jour même où le fait s'est produit, est acceptée sans aucune preuve. En ce qui concerne la femme, la plainte n'est maintenue que si elle jouit d'une réputation irréprochable.

92. — Lorsqu'un accusé, auquel le serment a été déféré avec des cojureurs, prête serment tout seul sur le Coran et que ses cojureurs s'en font dispenser après arrangement avec la victime au profit de laquelle le serment doit être prononcé, l'accusé ne saurait être l'objet d'aucune autre poursuite et l'affaire sera considérée comme close.

93. — Celui qui se livre sur un garçon à des actes contre nature : 10 mitqal.

94. — La femme coupable d'adultère : 25 mitqal.

95. — Quelqu'un a un champ placé en antichrèse et le vend à une personne autre que son créancier; ce dernier sera remboursé soit par l'emprunteur, soit par l'acheteur et ne quittera la propriété dont il jouit par voie d'antichrèse, qu'après paiement de la créance.

96. — Tout individu accusé d'avoir commis un vol sur le territoire de Massat et quel qu'en soit le lieu, pendant les trois jours du mousem de Sidi Ouassei, mercredi, jeudi et vendredi, fournira 50 cojureurs dans un délai de trois jours. Si les formalités du serment ne sont pas remplies dans les délais prévus, le remboursement ou la restitution du produit du vol est immédiatement exigible et sans aucun délai.

Mais, si le vol est dûment établi, le coupable sera condamné à cent mitqal d'amende, à l'hébergement les Inflas, au remboursement de la chose volée et de la Béchara, ainsi qu'à tous les frais occasionnés à la victime par les démarches qu'elle aurait faites.

97. — Celui qui se rend coupable d'un vol dans toute l'étendue du territoire de Massat le jour du Souk Et Tleta, sera condamné au remboursement du produit du vol, de la Béchara et au paiement d'une amende de 50 mitqal.

S'il y a simplement présomption, l'accusé prêtera serment avec cinquante cojureurs pris parmi ses contribules.

98. — Tout employeur est responsable de son employé, à condition

que celui-ci soit payé en nourriture et non en espèces. Toute faute commise par lui, sera payée par l'employeur : amende, restitution, etc.

99. — Quelqu'un qui achète une récolte de maïs sur pied à raison par exemple de 5 onces ou 1 mitqal le saʿa, est libre d'annuler son achat, si tel est son désir, à condition que la récolte n'ait pas encore été moissonnée.

Le vendeur n'a qu'à rembourser l'acheteur et disposer de son maïs.

100. — Lorsque dans une affaire de vol il y a un ou plusieurs témoins, la victime, qu'elle soit de Massat ou d'une tribu étrangère, est obligée de prêter serment sur le Coran pour appuyer la déposition de ceux qui témoignent en sa faveur.

Mais si le vol s'est produit au souk ou au mousem de Sidi Ouassei, dans ses environs immédiats ou sur les chemins qui y accèdent il suffit du témoignage d'une seule personne et point n'est besoin pour la victime du vol, de prêter serment pour appuyer la déclaration du témoin.

101. — Quiconque donne un soufflet à un individu, en plein souk, dans une réunion ou au mousem : 5 mitqal. Celui qui, dans ce cas, prend parti pour quelqu'un, sera passible de la même peine.

102. — Celui qui donne un coup de poing à son prochain au cours d'une réunion : 5 mitqal. Si c'est dans un village : 1 mitqal.

103. — Celui ou celle qui insulte la Jemaʿâ : 1mitqal.

104. — La femme qui insulte un homme et inversement : 5 mitqal et hébergement des Inflas.

105. — Celui qui prend parti pour quelqu'un, quel que soit le motif : 5 mitqal.

106. — Lorsque quelqu'un est victime d'un vol pendant qu'il est au mousem de Sidi Ouassei, les individus soupçonnés prêteront serment avec cinquante cojureurs dans un délai de trois jours.

107. — Lorsqu'un individu reconnaît au souk ou au mousem, entre les mains de quelqu'un, un objet qui lui a été volé, les deux parties,

si elles sont d'accord, peuvent porter leur différend devant le Chraʿa qui le jugera. Dans ce cas, l'ʿorf n'aura pas à s'y immiscer.

108. — Celui qui suscite une panique au souk ou au mousem, panique qui provoque une fuite éperdue causée par la peur, sera condamné au paiement de tous les dégâts causés au souk par sa faute.

109. — Une personne consent, par devant ʿadoul, au profit de quelqu'un, une donation aumônière, un arrangement, un partage de succession, ou tout autre contrat de ce genre, mais plus tard elle regrette son geste et intente une action en justice au bénéficiaire pour annuler le contrat consenti par elle.

Dans le cas où elle serait déboutée de sa demande, elle devra rembourser à la partie défenderesse qui a obtenu gain de cause, la totalité des frais que celle-ci aurait engagés dans ce procès.

110. — Deux individus, après avoir présenté un litige devant la tribu ou la Jemaʿà, décident, d'un commun accord de porter ce litige devant le Chraʿa; si cette juridiction défère le serment à l'un des deux plaideurs il devra jurer selon les règles admises par le Chraʿa tout-puissant, et non selon les prescriptions de l'ʿOrf.

Tels sont les points sur lesquels se sont mis d'accord les Ahel Massat [que Dieu les protège et les guide dans la voie du bien], dont nous donnons ici la liste des notables, choisis dans chaque fraction, et qui ont pris part à l'élaboration du contenu de cet acte.

(Suit la liste des notables.)

La rédaction de cet acte a été faite en présence des membres précités vers le milieu du mois de Dhou El Ḥijja 1260.

Signé : Moḥammed Ben El Ḥajj El Massi de Tassila
ʿAli Ben Moḥammed El Massi.

II

111. — Celui dont le terrain irrigué est donné en Rahnia, peut en réclamer la remise à son créancier avant la « Ancera ». Il ne peut la lui réclamer après cette époque de l'année.

112. — Celui qui est victime d'un vol et qui fournit des témoins établissant la culpabilité du voleur, peut rentrer en possession du produit du vol. Quant au voleur, il ne peut réfuter les témoignages qui établissent sa culpabilité et n'a qu'à exécuter la sentence prononcée contre lui.

113. — Aucun litige, en dehors de ceux qui concernent les affaires traitées au souk, ne saurait être réglé au souk, c'est-à-dire un jour de marché (prêt, vente avec délai, etc.)

114. — Celui qui, malgré la publication qui a été faite au souk, de ne pas emprunter de l'argent à intérêt emprunte une certaine somme au taux dit « Iss'aïn » (1 sa'a de grains par douro et par an) paiera une amende de 2 mitqal. S'il a déjà versé une certaine quantité de grains au prêteur, la valeur en sera déduite du capital. Lorsqu'après intervention de la Jema'a, le prêteur et l'emprunteur annulent leur contrat, un délai de six mois sera accordé à ce dernier pour liquider sa dette.

Fait dans les premiers jours de Moḥarram 1265.

III

Ceci est une copie de l''orf de Massat.

La tribu des Ahel Massat a pris la décision suivante :

115. — Un étranger qui est victime d'un attentat suivi de vol, sur les chemins conduisant soit au Souk Et Tleta, soit au mousem de Sidi Ouassei, et qui ne peut fournir des témoins pour justifier ses allégations, et les accusations qu'il porte sur les auteurs de l'attentat, prêtera serment avec cinquante cojureurs pour obtenir le remboursement du vol dont il aurait été victime. La tribu exercera ensuite les poursuites nécessaires contre les agresseurs pour le paiement de l'amende.

1er Rebi'a Ier 1266.

Signé : El Ḥasan Ben Aḥmed.

IV

116. — Si un Massi reconnaît au souk ou au mousem, entre les mains d'un étranger, le produit d'un vol, dont il avait été victime, il ne peut procéder à son arrestation; ces lieux de réunion étant sacrés pour le libre échange des produits leur accès est ouvert à tous les musulmans.

Dans ce cas, la victime doit se rendre dans la tribu de cet étranger et établir la preuve de ses revendications. Ensuite, les Ineflas de Massat se rendront dans cette tribu pour régler le différend, obtenir la restitution ou le remboursement de la chose volée et le paiement d'une amende s'il y a lieu.

117. — Si la victime d'un vol reconnaît entre les mains de quelqu'un un seul des objets qui lui avaient été dérobés, le détenteur sera tenu de rembourser le montant du vol, quel que soit le lieu où il aura été commis, mousem, souk ou maison, à condition que la victime prête serment sur le Coran avec quatre cojureurs choisis parmi ses contribules, pour confirmer la quantité des objets volés.

118. — Si un débiteur nie la dette que lui réclame son créancier et objecte l'avoir déjà payé, ce dernier prêtera serment sur le Coran avec trois cojureurs.

119. — Si au cours d'une harka la jument d'un guerrier avorte d'un poulain ou d'une pouliche, le propriétaire a droit à une indemnité de 5 mitqal. Si elle avorte d'un mulet ou d'une mule, l'indemnité sera de 10 mitqal.

120. — Si au cours d'un combat une jument perd son produit, le propriétaire en sera remboursé par la tribu après évaluation.

121. — L'étranger qui cultive par association dans notre pays, un terrain situé dans toute l'étendue irrigable, devra verser l'ʿachour de la récolte au propriétaire du terrain qui a fourni la charrue, même si cette association est particulière à un champ cultivé par l'étranger en vertu d'une rahnia.

122. — Si quelqu'un prend en location un terrain non irrigable, et que par manque de pluie il ne récolte même pas la moitié de la semence, il n'en paiera pas la location ainsi que cela est prescrit par Khalil.

123. — Celui qui prend, par voie de rahnia, la jouissance d'un terrain irrigué par la séguia de Massat, devra, au moment de la rédaction de l'acte, faire spécifier le genre de monnaie versée à l'emprunteur, la frappe et le cours du jour, pour que le débiteur puisse verser à son créancier exactement la somme reçue, au cours spécifié dans l'acte.

Ces mêmes dispositions s'appliquent pour les prêts à titre gracieux, ainsi que pour les associations commerciales.

124. — Si au moment où un débiteur désire reprendre la jouissance d'un terrain qu'il avait donné en rahnia, il y a contestation entre lui et le créancier au sujet de la quantité de fumier utilisée par ce dernier, le créancier prêtera serment sur le Coran que la quantité de fumier employée par lui est bien celle qu'il réclame à son débiteur.

Telles sont les décisions pour lesquelles les Ahel Massat se sont mis d'accord.

1er jour de Joumada Tania 1268.

Signé : Moḥammed Ben El Ḥajj El Massi.

V

125. — La victime d'un vol, quel qu'il soit, même d'une valeur minime commis dans une des maisons de la tribu de Massat, au profit de laquelle témoignent une ou deux personnes, devra appuyer la déposition des témoins par le serment qu'elle prêtera elle-même, afin d'obtenir du coupable la restitution ou le remboursement du vol. Le voleur sera en outre condamné à 25 mitqal d'amende pour la tribu et à l'hébergement des Ineflas.

126. — Lorsqu'un cheval est tué au cours d'une action de guerre, la tribu devra en rembourser le montant au propriétaire, au prix d'achat avec un supplément de 30 %.

127. — En cas de vol, le témoignage de deux femmes est équivalent à celui de deux hommes.

128. — Celui qui, afin d'éviter le paiement d'une amende, fait intervenir un notable, moyennant finances, au moment où la tribu se rend chez lui pour encaisser cette amende, sera condamné à une amende supplémentaire de 25 mitqal.

129. — Lorsque les cavaliers de la tribu se déplacent et vont chez une tribu voisine dans un but d'intérêt général, et qu'en cours de route un cheval meurt de fatigue ou une jument avorte, la tribu doit en effectuer le remboursement au propriétaire.

130. — Si le cadi, qui est un simple juge (*sic*), établit un jugement entre deux adversaires, jugement par lequel il donne à chacun d'eux gain de cause, il est passible de la même amende que celle prévue en cas de meurtre.

131. — Si quelqu'un, moyennant une certaine somme, fait rompre le barrage appartenant à une tribu voisine en amont de l'oued Massat et en profite pour l'irrigation de ses terres, il ne peut prétendre à se faire rembourser par les Ida ou Mouṭ qui auraient profité de cette eau.

132. — Celui qui plante des grenadiers, de la vigne, des figuiers ou toute autre espèce d'arbres fruitiers dans un terrain dont il a la jouissance temporaire, ne peut exiger du propriétaire du sol une indemnité quelconque pour sa peine, le jour où il cessera d'avoir la jouissance de ce terrain.

(Suit la liste des Ineflas.)

Fait vers le milieu de Dhou El Qʿada 1269.

Signé : ʿAli Ben Mohammed de Tassila.

Voici un nouveau supplément aux règles qui précèdent et sur lequel tous les notables de la tribu se sont mis d'accord.

133. — Si une fraction de la tribu fait rompre le barrage d'une tribu d'amont, moyennant finance, afin d'avoir l'eau en abondance pendant ses cinq jours d'irrigation, cette fraction ne peut prétendre

à une redevance sur la fraction dont le tour suit le sien, au cas où la séguia continuerait encore à amener l'eau en quantité par suite de cette manœuvre.

Fait à la date ci-dessus.

Signé : ʿAli ben Moḥammed.

VI

Les Ahel Massat d'une part et les Beni Semlala d'autre part, se sont entendus en présence de El Ḥajj Moḥammed ben el Qaid Brahim Dlimi, des Aït Boukko et les notables de cette fraction, ainsi que le Chikh ʿAli Ben Lḥacen des Aït Milk et les notables d'Aglou sur ce qui suit :

134. — Des querelles intestines s'étant élevées entre les Ahel Tassenoult, il a été décidé que si les gens d'un village quelconque de Massat se battaient entre eux, les autres villages devraient observer une stricte neutralité; celui qui prendrait parti pour l'un des clans paierait un qintar (mille mitqal) d'amende. Au cas où une ou deux personnes seulement prendraient parti pour l'un des clans en présence, l'amende serait de 100 mitqal par personne.

135. — Celui qui trahit son semblable : 1.000 mitqal (un qintar) et démolition de sa maison.

136. — Celui qui tue son azouag est exempt de diya, d'azouag et d'amende.

Fait le 7 Chʿaban I 1272.

Signé : Moḥammed Ben Aḥmed El Merzqouni Semlali.

VII

Il a été décidé en outre ce qui suit :

137. — Celui dont le cheval ou la jument meurt de maladie dite « Bou Heroual » ou de toute autre maladie, sera remboursé par toute la tribu comme si l'animal était tué au feu.

138. — Celui qui est accusé par la tribu d'avoir intentionnellement donné la mort à son cheval, devra prêter serment sur le Coran, appuyé d'un cojureur, pour en obtenir le remboursement. Si les formalités du serment ne sont pas remplies, il n'a droit à rien.

139. — Celui qui est accusé d'un vol peut accepter ou refuser le témoignage d'une personne déposant contre lui; s'il l'accepte, il sera naturellement condamné. S'il le refuse, la victime, avec quatre cojureurs, prêteront serment pour appuyer la déposition du témoin. Dans ce cas, le voleur sera condamné à la restitution des objets volés sans autre forme de procès.

Mais dans le cas où la victime se refuserait de prêter serment pour appuyer la déposition du témoin, le serment sera déféré à l'accusé, appuyé de dix cojureurs choisis parmi ses contribules, afin de détruire les charges qui pèsent sur lui.

140. — En cas de vol, les témoins étrangers à la tribu ne peuvent être admis à déposer contre un Massi. La personne qui en est accusée sera simplement tenue de prêter serment selon l'usage admis, c'est-à-dire avec dix cojureurs choisis parmi ses contribules.

141. — Quelqu'un est victime d'un vol d'esclave, se met à sa recherche et le retrouve finalement dans une ville ou au Dar el Makhzen, c'est-à-dire à un endroit où il lui est impossible de le racheter.

Pour se faire rembourser par le voleur, il devra faire dresser par les ʿadoul de la ville où son esclave a été retrouvé, un acte par lequel ce dernier dénonce son voleur. Cet acte devra être obligatoirement homologué par le Cadi de cette ville.

La victime reprend ensuite le chemin du retour et doit à chaque ville traversée, faire homologuer par son Cadi la signature du magistrat de la ville précédente et ainsi de suite jusqu'à son arrivée au pays.

Muni de cet acte en règle, il obtiendra du voleur, et par l'intermédiaire de la Jemaʿâ, le remboursement de son esclave.

Fait le 25 Joumada Tania 1273.

Signé : El Ḥasan ben Moḥammed el Massi.

VIII

142. — Les tribus Ida ou Mouṭ de Massat ont décidé ce qui suit : Si un des chevaux, dont l'achat a été imposé par la tribu, meurt de faim, le propriétaire ne peut prétendre à aucune indemnité.

Fait en 1276.
Signé : ʿAli Ben Belqaṣem El Oullouni.

143. — Si une jument dont l'achat a été imposé par la tribu meurt d'une maladie dite « Bou Heroual », parce qu'étant saillie par un âne, la tribu ne rembourse rien au propriétaire.

Fait à la date ci-dessus.
Signé : ʿAli Ben Belqaṣem El Oullouni.

144. — Le témoignage de deux ennemis ne peut avoir de valeur l'un sur l'autre, ils ne peuvent également être pris comme cojureurs dans la même affaire.

Fait à la date ci-dessus.
Signé : ʿAli Ben Belqaṣem El Oullouni.

IX

145. — Celui qui se rend coupable d'un meurtre, soit au mousem de Sidi Ouassei, soit à celui du Ribaṭ, soit encore dans un de nos souks, ou sur les voies de communication aboutissant à ces lieux de réunion, paiera un « qintar » (1.000 réaux) et sera contraint de donner l'hospitalité aux Ineflas; il sera en outre condamné à la destruction de sa maison et à la proscription.

Si les biens de l'inculpé ne suffisent pas au paiement de l'amende, son épouse ou ses contribules, au nombre de sept foyers choisis parmi les plus proches parents, paieront pour lui.

Si l'inculpé n'a ni frère ni parent, l'amende sera payée par la personne qui assurera habituellement sa subsistance; elle n'est dans ce cas que de 110 mitqal; mais, si l'inculpé est entretenu par plusieurs personnes, chacune d'elle paiera 110 mitqal.

Dhou El Ḥijja 1283.
El Ḥajj Aḥmed Ben El Ḥasan El Ḥamini.

X

Décision de tous les Ahel Massat :

146. — Si des cojureurs choisis dans une fraction refusent de prêter serment avec un de leurs contribules pour une accusation quelconque, celui-ci sera mis dans l'obligation de subir la condamnation prévue pour son cas. Mas, si plus tard, longtemps après, l'accusé se réconcilie avec ses contribules et obtient d'eux de prêter serment dans l'affaire pour laquelle il a été condamné, il a le droit de réclamer à la personne qui l'a fait condamner, le montant des sommes qu'il a versées, ou le remboursement de ce qu'il lui aurait payé.

Fait au mois de Safar 1285.

XI

147. — Si, au cours d'un combat, un combattant devance la harka et fait des prises, celles-ci deviennent sa propriété personnelle. Mais si quelqu'un prétend être associé avec lui pour les prises, il devra prêter serment avec les témoins qu'il aura présentés. Mais si le prétendu associé n'a aucune preuve, son adversaire prêtera serment, seul, sur le Coran, si les prises contestées sont des animaux, des fusils ou toute autre chose.

148. — Tout cavalier dont le cheval meurt d'une mort naturelle (et non par balle) au cours du combat, fera partie des piétons.

Fait les premiers jours de Rabiʿa Tani 1285.

XII

149. — La tribu de Massat au complet a pris la décision suivante :

Tout meurtrier qui se réconcilie avec les parents de sa victime par l'intermédiaire de quelques notables, sans au préalable avoir eu le consentement de tous les Ineflas de la tribu, paiera une amende de 110 mitqal, indépendamment de celle fixée pour le meurtre et qui est de 200 mitqal.

Les questions relatives au meurtre ne peuvent être réglées que par les Ineflas réunis.

Telle est la décision prise par les chioukh (suivant les noms des Ineflas au nombre de dix-sept) lesquels nous ont requis de témoigner pour eux, relativement à ce qui précède.

Fait vers fin Rabiʿa II 1285.

Signé : ʿAli ben Moḥammed ben ʿAbd el Malek
El Massi el Kherbani.

150. — Celui qui se rend coupable d'un acte de brigandage sur les voies de communication, un jour de souk, sera passible d'une amende de 100 douros, indépendamment de la debiḥa des Ineflas dont le montant peut être versé en espèces, soit 40 douros.

En cas de non-paiement, les contribules de l'inculpé, au nombre de sept foyers, paieront pour lui.

Cette décision a été prise par les Ineflas sus-mentionnés, à la date sus-indiquée.

XIII

151. — Cet article est abrogé et remplacé par l'article suivant :

Tout les Ahl Massat ont décidé ce qui suit :

Lorsqu'un individu est condamné à prêter serment sur le Coran avec dix cojureurs choisis, ceux-ci seront obligatoirement pris dans la fraction avec laquelle il a le plus proche degré de parenté; ils ne pourront être choisis dans une fraction parente à un degré éloigné que si la première fraction ne suffit pas à fournir les dix cojureurs demandés.

Suit la liste des Ineflas.

Fait en Joumada Tania 1285.

Signé : Aḥmed Ben ʿAbd Allah El Massi de Tassila
Moḥammed Ben ʿAbd Malek El Massi.

XIV

152. — Louange à Dieu.

L'esclave qui se trouve sous la puissance de son maître et qui se marie, soit avec une esclave, soit avec une femme de condition libre,

ne peut être considéré comme les hommes de condition libre et ne saurait être mis dans l'obligation de participer aux corvées générales.

153. — Si, au moment de la récolte, un individu donne son terrain en antichrèse, qu'il soit irrigué ou non, la récolte devient la propriété du prêteur.

Si l'emprunteur veut reprendre sa propriété, deux cas se présentent :

1° Si la jouissance du terrain lui a été laissée par le prêteur, il aura droit à toute la récolte si le remboursement est opéré au moment de la moisson;

2° Mais si le prêteur a lui-même la jouissance de la propriété, lui seul a droit à la récolte, même s'il a autorisé une tierce personne, à cultiver le terrain pour son compte personnel.

(Sans date).

Signé : Aḥmed Ben Moḥammed El Massi.

XV

Les Ahel Mouṭ (suit la liste des Ineflas) ont décidé d'un commun accord ce qui suit :

154. — L'étranger qui cultive un terrain irrigué de Massat devra, à chaque tour d'eau, payer au suveillant des séguias, son repas au prix de 1 mitqal.

155. — Si un propriétaire possédant des terrains dans la séguia, ne répond pas à l'appel que fait la tribu par voie de publication pour la réparation de l'Aggoug (barrage), il paiera 1 mitqal aux Ineflas de l'eau.

156. — Si un anflous de l'eau dispense un propriétaire de séguia de cette corvée, en lui faisant payer le travail en espèces, il sera passible d'une amende de 25 mitqal.

Fin Moḥarrem 1286.

Signé : Ali Ben Moḥammed El Massi.

XVI

157. — Les Ahel Massat, Ida ou Mouṭ et Ahel El Qosaïr, ont décidé que quiconque, parmi les habitants de Jouaber, Aqlis, El Bedouʿa, les Aït ou Mribeṭ ou les Ahel Mʿader, rompt leur séguia pour arroser son champ, paiera un qintar (1.000 mitqal). Il sera en outre condamné à avoir son champ saccagé. Fait au début de Rabiʿa I 1286.

Signé : ʿAli Ben Moḥammed El Massi.

XVII

158. — La tribu des Ahel Massat a pris la décision suivante :

Quiconque loue son eau aux usagers du terrain El Bedouʿa en prenant cette eau à la séguia principale de Jouaber, pairera un qintal (1.000 mitqal) à la tribu.

Cette mesure n'est applicable que si l'eau est louée à un étranger, mais elle ne saurait être appliquée si l'eau est prise en location par un de nos contribules. Fin Rabiʿa II 1286.

Signé : ʿAli ben Moḥammed et Moḥammed ben ʿAb el Malek.

XVI

Décision des Ahel Massat.

159. — Un esclave volé est racheté par son maître : une fois de retour dans la tribu, cet esclave dénonce son voleur, la déclaration ne peut avoir de valeur que si elle est appuyée par le serment que son maître prêtera sur le Coran avec dix cojureurs choisis.

160. — Un esclave est volé mais réussit à se sauver et réintègre la tribu de son maître; il dénonce le voleur, qui est étranger à la tribu. Le maître est alors tenu de prêter serment sur le Coran avec dix cojureurs choisis, pour affirmer que ce n'est pas lui qui a poussé son esclave à accuser telle personne et que sa déclaration a été faite sans contrainte ni pression.

Suit la liste des Ineflas. Fait vers le milieu de Safar 1298.

Signé : ʿAli ben Moḥammed Aḥmed ben Sʿaid el Massi.

XVII

161. — Un voleur d'esclave, dont les ressources ne suffisent pas au paiement de l'amende et aux frais, sera aidé par ses plus proches parents, au nombre de sept foyers.

162. — Si un esclave volé dénonce son voleur et se rétracte ensuite pour en désigner un autre, ce dernier accusé ne saurait être poursuivi. La déposition de l'esclave ne sera maintenue que contre la première personne accusée par lui.

163. — Si un esclave dénonce l'individu qui l'a volé et que celui-ci oppose un démenti à ces allégations et en désigne un autre comme étant le véritable voleur, l'accusé devra prêter serment avec dix cojureurs choisis.

En cas de refus, l'accusé sera condamné au remboursement du prix de rachat et de toutes les sommes dépensées par le maître au cours des négociations.

Fait vers le milieu de Safar 1289.

Mêmes rédacteurs que pour le précédent acte.

XVIII

Tous les Ahel Massat (suit la liste des Ineflas) ont décidé ce qui suit :

164. — Quiconque s'oppose à une décision de la tribu condamnant un individu coupable d'un fait quelconque répréhensible au souk, au mousem ou dans la tribu, et prend nettement parti pour lui, paiera une amende de 50 mitqal et subira l'hébergement des Inflas.

Fait vers le milieu de Rejeb 1290.

Signé : ʿAli Ben Belqaṣem des Aït Oulloun.

XIX

165. — Les Ahel Mouṭ ont pris en outre la décision suivante :

Lorsque la victime d'un vol obtient que l'accusé prête serment sur le Coran avec dix cojureurs choisis, elle doit fixer la liste de ces derniers d'une façon définitive; celle-ci ne saurait être modifiée en aucune façon. Si l'un des cojureurs désignés fait défaut, l'accusé sera condamné au remboursement du montant du vol.

166. — De plus, les Ahel Massat comprenant les Ahel Tassenoult, Tassila, Ikhorban, Aït Elias, Ahel Tikiout, Beni Oulloun, Beni Ifentar, ont décidé ce qui suit :

En cas de vol, lorsqu'un accusé auquel le serment est déféré avec des cojureurs, ne remplit pas les conditions du serment, les cojureurs ayant fait défaut, la victime devra, pour se faire rembourser, jurer avec un homme vertueux pris parmi ses parents : fils, père ou très proche parent, pour fixer le montant de la chose volée.

Fait au mois de Rejeb 1290.

Signé : Aḥmed ben Belqaṣem el Oullouni.

XX

Louange à Dieu.

Décision prise par tous les Ahel Massat.

167. — Quiconque se rend coupable d'un faux et contre lequel le fait est établi, soit par des preuves, soit par ses propres aveux, paiera une amende de 110 mitqal et sera contraint de donner l'hospitalité aux Ineflas.

L'ancien réglement, qui prescrivait une amende de 25 mitqal pour faux, est abrogé.

Fait dans le début du mois de Joumada Tania 1295.

XXI

168. — Lorsqu'un individu se marie et dévolue à sa femme une part déterminée de la propriété, alors que ce bien est encore en indivision entre le marié et ses frères, il sera tenu, le jour du partage avec ses cohéritiers, de faire figurer la part de sa femme dans la liquidation de succession, à moins qu'il ne veuille en rembourser le montant à ses frères.

Fait au début de Rejeb 1295.

XXII

169. — Un père marie son fils et donne à sa bru, à titre de dot, un terrain placé en antichrèse. Si le prêteur élève une contestation pour le remboursement de la créance, il s'agit de savoir qui en assurera le remboursement : le fils marié, son père ou sa mère, si au moment de la rédaction de l'acte de donation il n'a pas été spécifié qui devrait en assurer le remboursement? Dans ce cas, la coutume décide que la créance sera supportée par le fils marié.

170. — Un père fait au profit de son fils une donation aumônière portant sur un terrain mis par lui en antichrèse, et ne spécifie pas dans l'acte de donation la personne qui sera chargée d'assurer le remboursement de la créance. Le fils, au profit duquel la donation est faite devra rembourser le montant de la Rahnia, à moins que le père n'en prenne la charge.

171. — Si un père, en mariant son fils, fait des dépenses en dot et autres frais occasionnés par le mariage, et que plus tard, par un changement de fortune, il se trouve dans le besoin, il ne peut en demander le remboursemnt à son fils; il n'a qu'à s'en remettre à Dieu qui le récompensera pour sa bonne action et son geste vis-à-vis de son fils.

Mais si un acte de dépense a été dressé le jour du mariage, le père ne saurait en bénéficier de son vivant; ce n'est qu'après sa mort que ses héritiers en demanderont le remboursement à leur frère et eux seuls y auront droit.

172. — Un individu prête sur hypothèque et ne prend pas la jouissance de la propriété hypothéquée, mais se fait remettre par l'emprunteur un intérêt d'un saʿa de maïs par douro, selon les conventions établies dans l'acte de prêt.

Ce genre de prêt, qui est de l'usure, ne peut être admis par l'ʿorf, à plus forte raison par le Chraʿa.

Fait les premiers jours de Rejeb 1295.

XXIII

173. — Le débiteur, dont le montant de la créance est supérieur à la valeur de ses propriétés, ne peut en disposer pour les aliéner et en employer le produit à tout autre usage qu'à l'extinction de ses dettes. Toute opération faite par le débiteur, vente, donation, etc... sera annulée au profit de ses créanciers, à moins que le débiteur ne fournisse une caution.

174. — En cas de vol commis sur toute l'étendue de la tribu, il suffit qu'un seul témoin originaire de Massat désigne le voleur par son nom, pour que celui-ci soit mis dans l'obligation de rembourser le produit du vol.

Fait au début de Rejeb 1295.

XXIV

175. — Un individu, ayant un terrain irrigué dans Aghorims, l'hypothèque en garantie d'une somme empruntée, mais en garde la jouissance.

S'il fait faillite ou s'il meurt et que la vente de sa propriété soit décidée pour le paiement de ses nombreuses créances, le prêteur qui avait la dite propriété en garantie de sa créance, sera compris dans la liste des créances et figurera dans la répartition du produit de vente, qui sera opérée au prorata des créances.

Mais, si le prêteur a gardé la jouissance de la propriété, selon les

règles de la Rahnia, il aura priorité sur tous les créanciers et aura également droit à toute sa part dans la récolte.

Ce n'est qu'après cette opération que le reliquat du prix de vente sera réparti entre les autres créanciers, au prorata des sommes dues par le failli ou le défunt.

176. — Un individu prend lui-même la jouissance d'un terrain par voie d'antichrèse, ou le fait cultiver par un associé. Si l'emprunteur désire reprendre sa propriété, il ne peut être astreint à payer le montant du prêt au cours du jour, s'il y a hausse.

Mais si l'emprunteur jouit de son terrain en association avec son débiteur, le jour où ce dernier voudra acquitter sa créance, il sera obligé de la payer au cours du jour s'il y a hausse. De toute façon, dans ce dernier cas, le prêteur et l'emprunteur devront s'arranger au mieux de leurs intérêts et se faire des concessions mutuelles car les nécessités sont fonction des circonstances.

177. — Quelqu'un achète une propriété placée en antichrèse dont la jouissance avait été dévolue au prêteur; ce dernier ne devra quitter les lieux qu'après avoir été remboursé de sa créance. Si la récolte est prête, elle lui appartient de droit, à moins d'arrangement entre lui et l'acheteur.

178. — Un père, en mariant son fils, constitue une de ses propriétés comme dot de sa bru.

Si cette propriété est par la suite l'objet de contestations et est dévolue à la partie adverse qui avait présenté des documents lui donnant des droits incontestables sur cette propriété, le mari devra la racheter pour sa femme ou bien lui verser la dot en espèces, mais ce n'est pas le père qui doit le faire.

Fait vers le milieu de Rejb 1296.

XXV

Louange à Dieu.

Décision des Ahel Massat (suit la liste des Ineflas) :

179. — Un individu qui détient une propriété par voie de Rahnia, ou par tout autre voie d'association, se donne la peine de fumer ce ter-

rain. S'il est appelé ensuite, pour une raison quelconque, à abandonner cette propriété, il devra exiger le montant des sommes dépensées pour la fumure, même si le terrain a été cultivé en carottes ou en céréales, car l'action du fumier peut durer cinq années de suite ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs.

180. — Un Massi donne à un étranger son terrain, par voie d'antichrèse, mais continue à le cultiver lui-même en association avec le prêteur.

Si l'étranger réclame à son débiteur et associé le paiement de la créance, un délai d'un an sera accordé à ce dernier pour acquitter sa dette. Un acte de levée de Rahnia sera dressé et le créancier attendra un an pour rentrer dans ses fonds.

Fait vers fin Joumada I 1297.

XXVI

Décisions des Ida ou Mouṭ.

181. — Le Souk Et Tleta ayant été transféré à son ancien emplacement au Nord de Toulou, à la date du 1[er] Moḥarrem 1298 (4 décembre 1880), la tribu des Ida ou Mouṭ a décidé que tout individu pubère en âge d'agir avec discernement, qui se rendra coupable d'un vol au souk, paiera une amende de 110 mitqal.

S'il ne veut pas payer l'amende, ou si sa situation de fortune ne lui permet pas de s'en acquitter, il sera condamné à l'énucléation des deux yeux, à moins qu'il n'obtienne le pardon de la Jemaʿâ.

Telle sera la dette du coupable envers la société.

182. — L'ancienne coutume prescrivant de faire payer l'amende par sept foyers choisis parmi les plus proches parents du coupable est abolie car c'était une mesure arbitraire qui n'avait aucun sens, tant au point de vue du Chraʿa, qu'au point de vue de l'ʿorf.

Seule, l'épouse du voleur, ou le père de ce dernier, ou encore les deux ensemble, s'il n'y a pas séparation de biens entre eux et le coupable, paieront, s'il y a lieu l'amende en ses lieu et place; autrement, il reste seul responsable de son acte.

Fait à la date ci-dessus mentionnée et rédigé par ʿAli Belqaṣem El Oullouni.

XXVII

183. — Si quelqu'un se rend coupable d'un meurtre, il reste seul responsable de son crime. Le paiement de l'amende ne saurait être imposé aux sept foyers de ses plus proches parents.

Fait par le rédacteur susmentionné.

XXVIII

184. — Un esclave qui jouit, avec l'autorisation de son maître d'une certaine liberté le mettant sur le même pied que les personnes de condition libre, qui se rend aux fêtes et prend part aux souks et aux mousems du pays, qui dispose librement de ses propres biens dont il se sert pour faire du commerce et qui, par ses relations, peut avoir des rapports avec des individus suspects de la tribu, sera passible, en en cas d'accusation quelconque, de prêter serment au même titre que les individus de condition libre. Les cojureurs, seront dans ce cas, choisis parmi les contribules de son maître et, il ne peut ainsi par sa qualité d'esclave, échapper aux mesures générales qui régissent les habitants de la tribu.

Fait à la date sus-indiquée.

XXIX

Dans les premiers jours de Rejeb 1310, la tribu des Ahel Massat, représentée par les notables et le caïd Brahim ben Sidi ʿAli, représentant du Sultan, a pris la décision suivante :

185. — Toute accusation pour un vol, dont la valeur dépasse un mitqal, comporte pour l'accusé des cojureurs choisis dans sa fraction même. Si ces derniers font défaut, l'accusé sera mis dans l'obligation de payer l'amende, nonobstant la restitution du produit du vol.

186. — Quelqu'un prend la jouissance d'un terrain par voie de Rahnia, mais pendant qu'il en a la jouissance, une contestation s'élève

entre le propriétaire du terrain et un cohéritier, relativement à une parcelle de ce terrain. A la suite de ce procès, la partie adverse obtient gain de cause. Dans ce cas, le prêteur continuera à jouir de la partie laissée à l'empruteur. S'il n'accepte cette solution, il quittera purement et simplement le terrain et se fera rembourser le montant du prêt par son créancier.

187. — Celui qui prend pour son compte personnel la jouissance d'un terrain par voie d'antichrèse, la récolte lui appartient si le débiteur s'acquitte de sa créance à l'époque fixée par l'ᶜorf. Mais si le terrain est cultivé par l'emprunteur, par association égale avec le prêteur, la moitié de la récolte, à laquelle ce dernier a droit, sera ajoutée au montant de la créance.

188. — Un homme quitte ses parents ou ses contribules et se lie avec quelque membre de la tribu qui lui assure le gîte et la nourriture, et se rend ensuite coupable d'un meurtre. La diya et l'amende seront prélevées sur ses propres biens ou en cas d'insuffisance sur ceux de la personne qui l'héberge et non sur ceux des contribules ou parents du coupable.

189. — Celui qui est condamné à payer une amende quelconque, la paiera sur ses propres biens qui ne sont mis en vente forcée que si le délinquant refuse de payer.

190. — Un individu jouit personnellement d'un terrain par voie de Rahnia et en recueille la récolte de plusieurs années. Si au moment où le débiteur veut payer sa créance, la récolte est prête, celle-ci lui sera abandonnée par le créancier, qui lui fera en outre des excuses pour avoir joui si longtemps de sa propriété.

Officier Interprète Ben Daoud.

ACTES DU QUATRIÈME CONGRÈS

DE

L'INSTITUT DES HAUTES-ÉTUDES MAROCAINES

22-24 DECEMBRE 1924

SÉANCE D'INAUGURATION
TENUE DANS L'AMPHITHÉATRE DE L'INSTITUT
LE LUNDI 22 DÉCEMBRE 1924

La séance est ouverte à 17 heures, sous la présidence de M. le Maréchal de France Lyautey qui prend la parole en ces termes :

« Je ne suis, dans ce centre d'érudition marocaine, qu'un invité : je me contenterai donc d'écouter modestement les savants qui m'entourent, trop heureux de profiter de la leçon; simplement, je dirai les sentiments que m'inspire cette réunion sur « notre montagne Sainte-Geneviève », si j'ose dire. D'abord je sens une détente qui m'est douce au sortir du tumulte des soucis gouvernementaux, et qui s'explique par la sérénité de ce lieu d'études, par la gravité de cet asile de travail.

« Je suis heureux de vous voir ainsi mêlés, Marocains et Français, au point de former une équipe homogène qui est un espoir, une promesse et une garantie. Je vois devant moi d'abord des hommes mûrs, indigènes de la plus haute science musulmane, du bon sens le plus avisé, animés du désir le plus ardent de venir à notre civilisation, dans le souci pourtant bien arrêté et si respectable, de ne rien abandonner des saintes traditions; et puis derrière eux toute une jeunesse vibrante qui suit docilement les traces des aînés.

« Je me réjouis de constater que nous sommes ici sur un des seuls points du globe, peut-être, où l'association complète de deux races au passé si différent aboutit à une collaboration aussi étroite, d'une si complète égalité. Les cœurs battent ici à l'unisson, les esprits communient. Il n'est pas banal, d'ailleurs, de penser, qu'en même temps que toute une zone du Maroc est livrée à une anarchie sanglante, une élite, dans la capitale du Moghreb, à l'ombre du palais de S. M. le Sultan, se recueille dans un effort fécond. Je salue dans

cet effort l'élément le plus sûr de la durée de l'œuvre française dans ce pays. Il n'y a rien sur quoi je compte plus. Je vois se nouer en ce moment autour de moi des liens qui se resserreront dans l'avenir. Jeunesse française et jeunesse musulmane travaillent sous ce dôme, la main dans la main. Il n'y a ici que des « camarades », je me plais à insister là-dessus. Je vois dans cette assemblée le ferment le plus puissant de l'avenir. J'en suis heureux, pleinement heureux... »

*
* *

S. E. le Grand Vizir Si el-Hajj Mohammed el-Moqrî prononce une allocution dans laquelle il apporte au congrès les vœux de S. M. Chérifienne, et se déclare heureux d'assister aux travaux de la première séance.

*
* *

Discours de M. G. Hardy, Directeur Général de l'Instruction Publique.

Monsieur le Maréchal,
Excellences,
Mesdames, Messieurs,

Quand, en 1920, le plan d'action de cet Institut fut établi, nous avons annoncé la ferme intention de tenir des Congrès annuels : en 1923, nous avons manqué à cet engagement ; mais je me permets d'invoquer des circonstances atténuantes, que tout le monde, ici, admettra.

Vous nous avez habitués, M. le Maréchal, à compter sur votre présence ; nous savons que nos travaux vous intéressent et que vous voulez bien leur prêter quelque utilité ; nous sommes si sûrs de votre sympathie que, sans nul effort, nous restons sincères devant vous et, pour tant de raisons, nous tenons beaucoup à vous rendre témoin de nos bilans périodiques. Or, en 1923, vous étiez aux prises avec une grave maladie : nous avons voulu attendre, pour nous grouper autour de vous selon le rite qui nous est cher, que votre énergie et la science de vos médecins combinées vous aient tiré de ce mauvais pas ; mais l'année 1923 finissait quand vous nous êtes revenu. C'est ainsi, Monsieur le Maréchal, que le Congrès vous fut sacrifié : on sacrifie ce qu'on peut : cent bœufs, un poulet, un congrès ; c'est la sincérité du sentiment qui fait la valeur de l'offrande, et vous savez de quelle affection reconnaissante et respectueuse vous êtes entouré ici.

Au demeurant, notre activité courante ne s'est pas trouvée interrompue. Nos publications se sont poursuivies, nos rapports avec l'extérieur se sont étendus, notre outillage scientifique, bibliothèque, collection de manuscrits, centres d'études géographiques, laboratoire d'histoire de l'Art, s'est amplement développé ; enfin, nos relations avec les milieux lettrés de la société indigène n'ont pas été ce feu de paille que tant d'expériences du même genre auraient pu faire craindre : elles se sont multipliées et consolidées, et notre séance spécialement marocaine d'après-demain constituera une preuve nouvelle de cet accord.

Mais tout cela ne détruit pas l'utilité des Congrès annuels. Il faut savoir, de temps en temps, s'arrêter au bout du sillon et se demander : marchons-nous bien droit ? Creusons-nous aussi profond qu'il convient ? Et cette touffe de doum qui se hérisse, là-bas, continuerons-nous à la respecter ? En ce sens, le Congrès, tel que nous le concevons, n'est pas

une manifestation d'existence ou un sursaut d'activité ; c'est surtout un retour sur nous-mêmes, une vue sur l'avenir, et tout son objet se résume en cette formule : Où en sommes-nous ?

Nous travaillons en équipe, de plus en plus et de mieux en mieux, sans que la personnalité de chacun soit le moins du monde atteinte, et notre équipe est aujourd'hui à peu près pourvue de tous les spécialistes qui sont nécessaires à la connaissance méthodique du pays et de ses habitants : géographes, ethnographes, linguistes, archéologues, historiens, attachés à l'Institut par des liens plus ou moins officiels, mais tous bien préparés au travail de recherche, jaloux de leur réputation de probité scientifique, animés d'une ardeur, d'une émulation, d'une fièvre de découverte que j'ai le droit de louer hautement, puisque je ne suis là que pour marquer les coups et que mon seul mérite est de partager cette fraîche atmosphère en voisin et en ami.

Mais comment travaille-t-elle, cette équipe ? Dans quel sens porte-t-elle ses meilleurs efforts ? S'attaque-t-elle indifféremment à toutes les inconnues qui subsistent dans un pays comme celui-ci, à la fois si neuf et si vieux ? Autrement dit, a-t-elle une doctrine et laisse-t-elle pointer çà et là quelques tendances qui puissent présager, selon une expression courante dans l'histoire des idées, la formation d'une École de Rabat ?

Doctrine, École : voilà de bien grands mots, et pas toujours sympathiques. Mais nous sommes jeunes, dans un champ jeune ; nous avons le devoir d'être audacieux et même le droit, comme tous les audacieux, d'être un peu ridicules. « Il en est du ridicule, a dit un des bons écrivains de la nouvelle génération, comme de la pesanteur pour les avions : il suffit d'aller plus vite et plus fort pour le tuer. » Et puis, ce que je vais dire n'engage tout de même que moi : ce n'est pas le résumé de procès-verbaux, ce n'est pas l'expression arrêtée d'un manifeste, c'est tout au plus le résultat d'observations et de conversations particulières avec des collaborateurs qui ne limitent pas à leur boîte à fiches leur ligne d'horizon.

Tous, tant que nous sommes, on nous a élevés dans le culte de la science pure, on nous a imprimé dans l'esprit les droits imprescriptibles de la science, et nous ne pouvons qu'adhérer sans réserve à des formules comme celles-ci, qui sont de Renan, mais qui expriment l'idéal intellectuel de tout un siècle : « C'est la loi de la Science comme de toutes les œuvres humaines de s'esquisser largement et avec un grand entourage de superflu. L'humanité ne s'assimile définitivement qu'un bien petit nombre des éléments dont elle fait sa nourriture... » ou bien « il n'y a pas de recherche qu'on puisse déclarer par avance, frappée de stérilité... ». Plus récemment, Henri Poincaré donnait à ces intuitions l'appui d'une autorité plus solide encore : « Une science uniquement faite en vue des applications immédiates, déclarait-il, est impossible ; les vérités ne sont fécondes que si elles sont enchaînées les unes aux autres. Si l'on s'attache seulement à celles dont on attend un résultat immédiat, les anneaux intermédiaires manqueront, et il n'y aura plus de science. »

Il est très difficile, assurément, de s'élever, si peu que ce soit, contre de telles affirmations. On vous accuse aussitôt de confondre la Science pure, la vraie et la seule féconde, avec la science appliquée, de tomber dans un réalisme saugrenu, d'ouvrir toute large la porte aux Béotiens. Pourtant, les grands esprits ont résolu, sans y prendre garde, cette apparente antinomie, et Pasteur, qui n'est pas suspect, a pu revendiquer ouvertement « la part du cœur » dans l'orientation des recherches scientifiques. Les époques fortes n'ont jamais admis que la Science pût se désintéresser du bien de l'humanité ; elles ont franchement déclaré leurs buts, elles se sont seulement préoccupées de maintenir ces buts à bonne hauteur : par exemple un des plus vieux exercices de l'esprit humain, l'histoire, toutes les fois qu'elle a repris vigueur, s'est efforcée de faire reconnaître son utilité. Il n'y a vraiment que les maladroits, les impuissants ou les égoïstes pour dresser en dogme le droit au savoir inutile et continuer à pêcher, en toute tranquillité d'âme, des coquillages vides.

Il est bien certain qu'on ne peut songer à régenter la recherche et qu'il n'y a pas de science possible sans liberté ; il est certain aussi qu'au début d'un travail d'observation ou d'expérimentation, nul ne peut préjuger du degré de valeur pratique qu'il présente, et il serait fort imprudent d'aller directement à l'utile. Mais est-il vraiment interdit de concevoir un état d'esprit qui, tout en demeurant nettement scientifique, ne perdrait jamais de vue l'intérêt supérieur de la collectivité ? Est-il si facile de se tromper sur la portée probable d'une série de travaux ? Risque-t-on, quand on mérite le nom de savant, de confondre en toute bonne foi la recherche et le simple divertissement ? Je ne le crois pas, je ne veux pas le croire, et je me refuse, pour mon compte, à admirer ou simplement à respecter les maniaques distingués qui s'obstinent en efforts perdus, qui nous accablent de doctes dissertations sur des cheveux coupés en quatre, barrent la route aux esprits féconds et organisent de mains de maîtres la course de l'éteignoir. S'ils s'aveuglent à ce point sur l'utilité de leurs études, c'est que leur intelligence ou leur cœur ne jouit pas de toutes ses facultés, et il est bien regrettable qu'on abuse des droits de la science pour protéger leur quiétude.

Cet abus de la liberté scientifique, il est surtout responsable, semble-t-il, d'une grande erreur dans le domaine qui spécialement nous occupe : il a faussé, il a fait dévier en d'obscurs sentiers le magnifique mouvement qui, vers le milieu du XIXe siècle, s'était emparé des sciences morales. Ceux qu'on trouve à l'origine du mouvement, ce ne sont pas seulement des clairvoyants, des divinateurs, qui élargissent les antiques disciplines et leur donnent forme de science ; ce sont des généreux, des hommes frémissants, en qui l'ombre des laboratoires ou des bibliothèques n'a pas éteint le sentiment de solidarité humaine et pour qui la science est avant tout un instrument de progrès moral. Ceux-là ne voient pas dans la géographie, l'ethnographie, la linguistique, l'archéologie ou l'histoire un passe-temps d'académies, un motif à petites guerres de cénacles ; ils prennent l'érudition pour ce qu'elle est, une besogne préparatoire ; ils rêvent d'éclairer par les sciences morales le monde des âmes et par là de rapprocher les hommes, de les faire sortir du monde des loups.

Il faut bien reconnaître qu'après eux on n'a guère tardé à prendre les moyens pour des fins. Sous prétexte de bâtir œuvre utile et d'asseoir les sciences morales sur une base inébranlable, on s'est lancé à corps perdu dans les recherches de détail ; l'étude des faits essentiels a été remise à plus tard ; l'ordre de marche a été rompu, la hiérarchie de disciplines ruinée ; des sciences simplement auxiliaires ont conquis leur indépendance. Certes, on est parvenu à nous faire connaître de très près une variété surprenante d'organisations économiques et sociales, de révolutions politiques ou religieuses, d'institutions, de coutumes, de grammaires ou de vocabulaires, de floraisons littéraires, artistiques, scientifiques, etc... Mais, à quelques exceptions près, qui sont bien connues et qui, grâce à Dieu, ont maintenu le fil de la bonne tradition, la masse des chercheurs a délibérément renoncé à dégager de ces fouilles préliminaires ce qu'il fallait en faire surgir, une histoire et une géographie des âmes collectives. La plupart se sont enfouis dans un coin du temps ou de l'espace ; leur science, momie volontaire, s'est retranchée du cercle des vivants, et nous voyons le résultat de cet isolement : un monde d'extrême civilisation, où les peuples les plus adonnés aux sciences dites morales ont prodigué et prodiguent encore les pires erreurs de psychologie, où les hommes les plus avertis portent sur les intentions et la mentalité de l'adversaire ou même de l'allié des jugements plus qu'enfantins, dénués d'objectivité, faux par excès d'optimisme ou de pessimisme, capricieux et baroques, franchement insensés. « Nous nous haïssons, nous nous méprisons, écrivait Michelet, donc nous nous ignorons ».

Le plus grave à mon sens, c'est que les sciences morales, en se livrant à des ambitions personnelles, en prenant au sérieux leur nom de sciences et en prétendant se hausser à ces sommets du général hors desquels, comme chacun sait, il n'est point de science, ont pour longtemps faussé notre optique. Par leur faute, nous ne voyons plus les hommes ; nous ne

connaissons que l'homme, l'Homme tout court, l'homme abstrait, l'homme en soi, l'homme universel, l'homme identique à lui-même à travers l'espace et le temps.

Cet homme abstrait, je sais bien que nos contemporains ne l'ont pas inventé. C'est une vieille connaissance, surtout pour des Français, et il serait aisé d'écrire son histoire : on le verrait se dépouiller peu à peu de toutes ses parures ethniques, remanier ses proportions suivant un canon de plus en plus catégorique, affirmer son caractère d'être de raison avec la rigueur d'un code, par instants revenir sauvagement à ses défroques, puis se rétablir dans sa nudité et sa pureté de lignes. Je ne nie pas non plus qu'il existe, selon le mot de Renan, « un primitif de l'esprit humain », ni qu'il soit intéressant de rechercher partout les traces de ce primitif ; mais ce qui paraît dangereux, c'est que cet homme abstrait, c'est que cet assemblage tout mécanique d'instincts primordiaux remplace comme objet de connaissance les hommes de chair et d'os ; c'est que ce fantôme nous obsède et nous tienne en état d'hallucination ; c'est qu'à force de le contempler nous perdions de vue la réalité immédiate et les nécessités de l'action.

Or, ce danger n'est pas imaginaire, et les faits ne manqueraient pas pour alimenter un réquisitoire contre l'homme universel. Il a décoloré l'histoire, réduit à des formules inopérantes la psychologie et la sociologie, défiguré la linguistique, arrêté dans son expansion cette science jeune et vigoureuse qu'est la géographie, cristallisé autour de quelques lois approchées cette autre science qui, par définition, devait vivre de variété, l'ethnographie. Dans son ombre, tout, comme par miracle, se ramène à des lignes simples, tout rentre dans un cadre commun : la même causalité historique vaut pour tous les peuples, dans le passé comme dans le présent, en Europe comme dans le reste du monde, et nous commençons à l'étendre aux habitants de la planète Mars ; les religions, les coutumes sociales, les institutions juridiques s'unifient, et seul un badaud sans culture oserait établir des différences profondes entre un tam-tam bambara et la foire de la barrière du Trône ou la fête du 14 juillet.

Partant de là, comment ne point supposer que les hommes d'en face ou d'à côté, sur la volonté desquels nous devons articuler notre action, ne sentent pas et ne raisonnent pas comme nous ? Comment tenir compte de différences toutes superficielles, qui sont d'un poids insignifiant auprès d'une communauté profonde d'instinct et de tendances ? Ainsi s'explique, à n'en pas douter, mainte erreur de politique intérieure et extérieure, fondée sur des analogies qui n'existent pas ; ainsi s'éclairent, en fait de politique coloniale, les imprudences de l'assimilation. L'homme abstrait, j'ose l'affirmer, aura joué un rôle fort important et souvent désastreux.

De cette prétendue connaissance de l'homme, qui est peut-être intéressante et possible, il faudrait donc revenir résolument à la connaissance des hommes. Il semble que la psychologie doive être la fin suprême de toute notre activité intellectuelle et que les autres sciences morales ne puissent être que ses servantes. Mais par psychologie, il est clair que nous entendons — au lieu de cette science constructive qui se préoccupe de chercher les traits généraux et constants de l'âme humaine, — une discipline plus modeste, toute d'observation, soucieuse de saisir les faits dans leur complexité et de découvrir avec précision les aspects infiniment variés de l'humanité. Par là se révèleront, au bord des fossés qui séparent les peuples, les points solides qui permettront de jeter des ponts. Qui oserait nier l'intérêt d'un pareil effort ? et n'est-ce pas rendre aux sciences morales leur noblesse originelle que leur proposer un tel champ d'action ?

Pour nous, du moins, Français du Maroc, la tâche est simple et tout indiquée. Nous vivons côte à côte avec des hommes d'une autre souche et d'une autre civilisation ; nous sommes bien obligés de remarquer les différences qui nous séparent d'eux ; mais une fréquentation quotidienne et les exigences d'une action commune nous engagent du même

coup à chercher avec méthode les terrains d'entente et les points de contact ; la vie pratique tient notre vie scientifique en garde contre l'abus d'abstraction, et nous sommes naturellement enclins à renforcer nos observations courantes par ces recherches de psychologie qui apparaissent comme l'aboutissement nécessaire des sciences morales.

Il est bien possible, à cet égard, que mes considérations soient superflues et que les collaborateurs de l'Institut des Hautes Études Marocaines soient allés au but directement ou par d'autres détours que les miens. C'est en ce sens que ce discours demeure personnel et que je me défends de le présenter comme le manifeste d'un groupement intellectuel. Mais le fait est là : qu'on parcoure les tables de notre Revue ou les catalogues de nos éditions, on s'apercevra sans peine que nulle étude un peu consistante n'est inspirée par la simple curiosité et que partout et toujours, qu'il s'agisse de géographie, d'histoire, d'archéologie, d'ethnographie, de linguistique, de littérature ou d'art, c'est l'âme de ce pays que nous cherchons à connaître, son âme personnelle, originale et non point seulement les vestiges qu'elle peut avoir conservés d'une âme primitive et universelle.

Voilà ce que j'entends par doctrine et par école. Il n'y a là sans doute rien de bien méritoire, et notre désintéressement à l'égard de l'âme indigène serait même scandaleux ; pourtant, j'ai le sentiment que cet accord de nos tendances contient, par le temps qui court, et s'il parvient à s'accuser davantage encore, quelque originalité. A tout le moins, il marque un retour à une vieille tradition de l'intelligence française, qui a valu à notre Nation de belles victoires morales ; il rejoint notamment la politique qui a fait du Protectorat français du Maroc une œuvre harmonieuse et robuste, et qu'on pourrait résumer en ces termes : Comprendre, afin d'admettre les différences et de tracer les voies d'entente.

Monsieur le Maréchal,

Excellences,

Mesdames, Messieurs,

Je déclare ouvert le quatrième Congrès de l'Institut des Hautes Études Marocaines.



M. P. de Cénival présente ensuite un rapport sur les travaux de l'Institut pendant les années 1923 et 1924 (1).



Discours de M. Henri Basset, Directeur de l'Institut des Hautes-Études Marocaines.

Vous venez d'entendre, messieurs, des voix autorisées, les plus autorisées qui soient, vous dire nos espoirs, nos rêves, nos ambitions peut-être démesurées ; vous avez entendu exposer aussi le bilan de nos publications et des travaux de nos séances mensuelles. Peut-être êtes-vous tentés de juger bien grande la disproportion ; et je ne la nierai pas. Mais si présomptueux que nous puissions paraître, nous ne prétendons pas toucher au but avant que d'être partis ; et ne dussions-nous même jamais réaliser toutes nos espérances, ne croyez-vous pas qu'il vaut mieux, à l'heure où nous nous mettons en route, ne pas borner délibérément nos regards à un horizon trop étroit ?

D'elle-même, l'expérience limitera suffisamment notre champ d'action. Et puis aussi, laissez-moi vous dire que ce bilan que vous venez d'entendre n'est que celui

(1) Ce rapport est publié en annexe aux actes du présent congrès.

d'une partie de nos travaux. Nous ne formons pas un petit monde fermé. D'abord, nous faisons ici, à côté de la recherche, de l'enseignement. Rassurez-vous : je vous ferai grâce des statistiques dont s'enorgueillissent nos rapports, et que nous commentons dans nos conseils d'administration; mais ces statistiques, c'est un fait, sont très favorables; elles prouvent tout au moins que notre science, si science il y a, n'est pas ésotérique; le nombre et la qualité de nos étudiants montre que nous tenons notre bonne place dans la vie générale du Protectorat; et dans beaucoup de ces étudiants nous voulons voir pour l'avenir des chercheurs nouveaux. Mais laissons même de côté ce rôle universitaire. Rabat n'est que notre portion centrale, notre maison-mère si vous voulez; nous avons des filiales dans toutes les grandes villes marocaines : ce sont nos comités locaux.

Or, ce jour est un peu leur jour, puisqu'à l'occasion de ce congrès, ce sont les travailleurs de tout le Maroc et pas seulement ceux de Rabat que nous aimerions voir groupés dans cette salle. Mais si ces comités locaux n'ont pu être représentés aussi largement que nous l'aurions désiré, il serait injuste cependant de ne pas rendre hommage au travail qui s'y accomplit. De Fès surtout, de Fès si prenante et si riche, nous parviennent souvent les comptes rendus de séances nourries; sous l'active impulsion de M. Marty, des communications s'y font, nombreuses, qui ne sont pas du travail d'amateur; elles portent sur l'histoire, sur la géographie, sur la sociologie; elles étudient les trésors du Batha; elles parlent de musique indigène. *Hespéris* en a publié beaucoup, en publiera encore; ce n'est pas à Rabat seulement que l'on peut travailler, et que l'on travaille en effet.

Dans deux jours, lors de notre séance musulmane, vous entendrez deux lettrés indigènes l'un membre du comité local de Meknès, l'autre de Rabat, prononcer en arabe une conférence sur des questions de méthode historique ou de critique littéraire. Et j'aborde là, messieurs, une partie de notre tâche qui nous tient fort à cœur. Dans ce pays, deux cultures, deux formes de civilisation : celle que nous avons apportée; celle que nous avons trouvée. Deux formes de science aussi, irréductibles en apparence : l'une, la nôtre, qui vous est familière; l'autre médiévale, hiérarchisée suivant une norme que nous ne connaissons plus, fondée sur des principes que nous avons oubliés; une science assoupie, non une science morte. Elle s'étiole, parce que, voilà bien des siècles, elle s'est enfermée dans sa maison étroite; elle a muré les fenêtres par où lui venaient les souffles vivifiants de l'extérieur; et dans ses ors chaque jour plus ternis, elle a tourné d'une main de plus en plus languissante des livres immuables aux feuillets jaunis. Aujourd'hui, nous voulons ouvrir cette porte close. Mais nous savons bien que notre seule venue ne suffira pas à réveiller la Belle au Bois dormant; nous ne sommes pas des princes charmants, et d'ailleurs leur temps est passé; nous serions bien plutôt des docteurs à lunettes, qui savent qu'en certains cas, les traitements les plus énergiques peuvent être aussi les plus redoutables. Déjà quelques savants musulmans répondent à notre appel. Ce ne sont pas seulement des jeunes gens, de ceux à qui s'adresse un enseignement supérieur que nous avons inauguré depuis peu. Ce sont aussi des hommes faits, des hommes dont l'éducation scientifique était terminée bien avant notre arrivée, et qui viennent peu à peu vers nous, avec une défiance qui n'a pas entièrement disparu sans doute, mais que nous sentons malgré tout diminuer un peu chaque jour. Entre eux et nous, l'Institut sert souvent de lien. Je n'en veux pas d'autres preuves, messieurs, que la présence de beaucoup d'entre eux dans cette salle, et la facilité avec laquelle nous avons pu trouver tous les concours nécessaires pour dresser le programme de notre séance musulmane d'après-demain.

Grouper en un faisceau solide tous ceux d'entre nous que passionnent les choses du Maroc; travailler pour notre part à l'essentiel rapprochement des esprits entre Français et Musulmans, telle est, messieurs, notre tâche marocaine. Mais ce n'est pas tout. Nous voulons voir plus loin que nos frontières. Nous voulons faire connaître le Maroc en dehors du Maroc.

Peu à peu, en France, notre place s'affirme dans les sciences orientales et africaines. A l'étranger aussi. Cela se traduit d'abord par des menus faits d'ordre administratif pourrait-on dire. Le jeune Institut des Hautes Études marocaines commence à être traité en grande personne ; on lui réserve une place dans les fêtes scientifiques internationales, dans les jubilés universitaires. Cela se manifeste plus encore par les relations personnelles qui se nouent entre plusieurs d'entre nous et les savants de nations étrangères, proches ou lointaines. Cela se marque surtout par la faveur de plus en plus grande que nous sentons partout s'attacher à notre revue *Hespéris*.

Hespéris : pour ma part, je ne vous en avais pas encore parlé. D'autres l'ont fait, bien mieux. M. de Cénival vous a dressé un inventaire complet : et j'ai quelque pudeur à insister encore : il ne nous sied guère de vanter notre marchandise, surtout quand la revue doit insérer son propre panégyrique. Mais je ne peux me retenir de vous exposer quelques réflexions.

Ce n'est pas du premier jour — quelles que soient certaines illusions — qu'un livre, une œuvre d'art, une revue, comme toute chose humaine, peut produire ses fruits. Une revue nouvelle s'impose peu à peu. *Hespéris* va entrer dans sa cinquième année. Certes, au début, les encouragements ne nous ont pas manqué ; mais pour précieux qu'ils fussent, ce n'étaient encore que des encouragements, avec tout ce qu'ils comportent d'inquiétude. D'année en année, presque de fascicule en fascicule, nous avons senti que notre revue portait plus loin, pénétrait plus profondément ; qu'elle devenait peu à peu l'un des rouages de la grande machine scientifique, que si elle disparaissait, le vide serait sensible. Cela, c'est l'étranger qui nous le dit, autant que la France ; nous le sentons aux demandes d'échange ou d'abonnement qui nous viennent plus nombreux chaque année des bibliothèques les plus lointaines. Vraiment, messieurs, quand on voit le succès répondre ainsi à ses efforts, c'est un rude et puissant stimulant, mais aussi combien redoutable ; et comme l'on tremble de n'être pas à la hauteur de la tâche ! Il n'est pas besoin de le dire longuement : vous sentez combien de notre cœur s'attache à ces quelques feuilles qui s'en vont chaque trimestre répéter au monde entier qu'en matière de science aussi, le Maroc est un pays où l'on travaille.

Et déjà — est-ce une illusion complaisante ? mais vous me la pardonneriez, vous, les ouvriers de la même œuvre — on dirait que notre petite lumière commence à ne plus être à nous seuls, et que parmi tant de flambeaux plus anciens la lueur vacillante que le nôtre projette commence à se discerner. Mais cette flamme, que nous désirons toujours plus pure et plus haute, cette flamme que nous voulons vivifier de tous nos enthousiasmes ardents, il me semble qu'elle prend un peu la valeur d'un symbole. Et nous aurons peut-être commencé à remplir notre tâche, si dans un temps où notre vrai visage est parfois travesti, nous avons pu, pour notre part, contribuer à montrer au monde que sur tous les rivages où la France débarque, c'est un flambeau qui naît ou qui renaît.

SÉANCE DU MARDI 23 DÉCEMBRE

Le Congrès entre en séance à 15 heures, dans la salle d'ethnographie de l'Institut, sous la présidence de M. Hardy.

Il prend connaissance des communications ci-dessous énumérées :

MM. J. Célérier et Charton, *Les résultats des travaux géographiques récents sur l'Atlas.*

M. E. Laoust, *Rapport sur les travaux concernant les études berbères au Maroc* (1).

(1) Ce rapport est publié aux annexes à ce procès-verbal.

M. Henri Basset, *Rapport sur les travaux concernant l'ethnographie nord-africaine.*
M. le Dr Renaud, *Un nouveau document marocain sur la peste de 1799.*
M. Desmazières, *La captivité et la mort de l'Infant Fernando de Portugal* (*XVe siècle*).

SÉANCE DU MERCREDI 24 DÉCEMBRE

La séance de clôture est ouverte à 16 heures.

Elle est consacrée spécialement aux travaux des lettrés musulmans. Aux côtés de Son Excellence El-Hajj Mohammed el-Moqri, Grand Vizir, prennent place LL. Exc. Si Tohami Ababou, Chambellan de S. M. le Sultan, et les Vizirs de la Justice, des Domaines et des Habous. Dans la salle est réuni tout ce que Rabat et Salé comptent de lettrés.

Après une allocution de S. Exc. El-Hajj Mohammed el-Moqri, qui déclare la séance ouverte, les communications suivantes sont présentées au Congrès :

1° Discours de Si Mohammed el-Hajoui, naïb à l'Instruction Publique, sur les progrès de l'Instruction Publique au Maroc ;

2° Conférence de Si Mohammed es-Saih, sur l'Orographie ;

3° Conférence du chérif Moulay Abd er-Rahman ben Zidan, naqib des chorfa alaouites de Meknès, sur la science historique chez les Arabes ;

Puis M. E. Lévi-Provençal prononce en arabe une allocution de clôture, remerciant les conférenciers et l'assistance et les invitant à collaborer avec les chercheurs français du Maroc à l'exploitation et à l'inventaire des richesses bibliographiques du pays.

La séance, levée à 18 heures, est suivie d'une visite de la Bibliothèque par les congressistes.

[Une publication spéciale sera consacrée aux travaux de la séance musulmane du Congrès de 1924.]

ANNEXES

I

Rapport sur les travaux de l'Institut des Hautes-Études Marocaines. 1923-1924.

Nos trois premiers Congrès tenus ici-même en 1920, en 1921 et 1922 témoignaient d'une activité un peu inquiète. Nous partions de rien. Il s'agissait de donner une forme à l'organisme que nous voulions constituer. 1921 avait retouché l'ébauche à peine tracée de 1920. 1922 nous présentait un dessin plus précis et de lignes plus paisibles. Restait à savoir comment notre jeune création s'adapterait à la vie. Les deux années qui se sont écoulées depuis notre dernier congrès ont été une période d'épreuve. L'organisme vit et travaille sans avoir eu besoin de remaniements, ce qui tendrait à prouver qu'il était en somme sainement et normalement constitué.

En effet, nos séances mensuelles ont été régulières et leur programme nourri. *Hespéris* a continué à paraître sous la forme qui lui a été donnée en 1921. Si elle n'a pas encore réussi à regagner tout le retard de publication qu'elle traîne depuis son premier numéro, elle fait du moins assez bonne figure, tant par sa présentation matérielle, que par l'intérêt des travaux qu'elle publie.

La collection des *Publications de l'Institut des Hautes-Études Marocaines* s'est enrichie de trois volumes, auxquels il faudra ajouter très prochainement les deux tomes des *Mélanges René Basset*. Notre Institut se faisait un honneur et une joie d'offrir au maître des études nord-africaines ces *Mélanges*, réunis par ses élèves, en témoignage de leur reconnaissance et de leur respect. Nous ne prévoyions pas, au moment où le manuscrit partait pour l'impression, que la publication de l'ouvrage prendrait la valeur d'un hommage funèbre.

Les conditions matérielles du travail ont continué à s'améliorer. La bibliothèque réorganisée, à l'aise dans ses nouveaux locaux, a pu mettre à la disposition des travailleurs un bon nombre d'instruments de travail qui jusqu'alors, faute de place et de classement, étaient demeurés inaccessibles. La modicité des ressources budgétaires n'a pas permis depuis deux ans des acquisitions importantes. Nous avons dû nous borner à entretenir nos abonnements aux revues, à acheter quelques ouvrages nouveaux et à combler quelques lacunes particulièrement fâcheuses. Mais presque tout ce que nous possédons, à l'exception d'un millier de brochures et de collections de journaux, est désormais classé et catalogué, c'est-à-dire en état de fournir le meilleur rendement.

En même temps, la création à l'Institut d'un centre d'études géographiques et d'un centre d'études d'Histoire de l'art donne aux travaux concernant l'une et l'autre de ces disciplines une impulsion dont l'effet se traduit par de nombreuses publications. Les directeurs d'études ne se bornent pas à réunir les documents nécessaires à leurs recherches et à leur enseignement : ils donnent à leurs disciples et à leurs amis l'exemple d'une activité des plus

fécondes. Ils savent ne pas se confiner dans leurs bureaux. De missions bien conduites, à travers les diverses régions du Maroc, ils rapportent une abondante moisson d'informations nouvelles, bientôt mises en œuvre. C'est ainsi que MM. Célérier et Charton ont recueilli les éléments de plusieurs travaux importants de géographie physique : description des régions qu'ils ont parcourues, Ourika et Reraïa, Goundafa et Tifnout ; études sur *la présence de formes glaciaires dans le Haut-Atlas de Marrakech* et sur le lac d'Ifni, exemple unique dans le Haut Atlas d'un lac d'origine glaciaire. Pas n'est besoin d'ailleurs que la région qu'ils parcourent soit presque inexplorée pour qu'ils y trouvent du nouveau à décrire. *Le massif des Rehamna* leur fournit une étude morphologique publiée dans les *Annales de Géographie* en collaboration avec M. de Martonne, et la région de l'Outita et du Zerhoun des observations faites dans le trajet de Petitjean à Meknès. Citons encore parmi les travaux dus à leur active collaboration un article sur *les profils en long des cours d'eau marocains* et aussi les *chroniques* et les *bibliographies marocaines* publiées par le *Bulletin de la Société de Géographie du Maroc*. Ce sont de fort utiles revues des principales questions et des publications qui intéressent, à un titre quelconque, la géographie marocaine.

Dans le domaine de l'histoire de l'art et de l'archéologie arabe, l'activité n'est pas moins grande.

Un monument de première importance pour l'histoire de l'art au Maroc, la mosquée de Tinmel, a été l'objet d'études de plusieurs de nos confrères, qui l'ont à peu près révélée. Elle n'était guère connue jusqu'ici que par une description rapide et déjà ancienne de M. Doutté. Depuis deux ans, trois articles, publiés tous trois par *Hespéris*, nous apportent sur ce monument magnifique, toutes les informations que nous pouvons souhaiter : étude de M. le Dr Ferriol ornée de belles photographies de M. Wattier ; note de M. Ricard, également illustrée, enfin tout récemment, monographie très complète de MM. Henri Basset et Terrasse, qui ne se bornent pas à décrire très exactement les ruines, mais en tirent une foule d'enseignements de la plus grande portée pour la connaissance générale de l'art almohade. De belles photographies et d'excellents dessins dus à M. Hainaut complètent cette publication.

Les endroits les plus fréquentés, les monuments les plus visités peuvent offrir à l'historien et à l'archéologue un terrain d'enquête aussi riche que les plus inaccessibles. Ils ne sont guère mieux connus. Les ruines de Chella, si souvent parcourues, n'avaient, pour ainsi dire, fait l'objet d'aucune étude avant la description de MM. Henri Basset et Lévi-Provençal, parue dans *Hespéris*. Les deux vieilles portes mérinides de l'Arsenal de Salé étonnaient par leur aspect inusité avant que M. Terrasse en eût expliqué l'origine. Les portes monumentales de Rabat fournissent l'objet principal de l'article de M. Terrasse sur *le décor des portes anciennes du Maroc* et de la communication faite par M. Doucet à l'une de nos séances. A signaler encore, l'étude de M. Henri Basset, sur *un aqueduc almohade à Rabat*, publiée par la *Revue Africaine*.

La description archéologique de Marrakech débute par plusieurs articles consacrés à la célèbre mosquée Koutoubia. L'un, de M. Gallotti, est consacré au lanternon qui termine le minaret ; une étude plus vaste et plus générale de MM. H. Basset et Terrasse paraîtra incessamment dans *Hespéris*. Déjà l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en a, dans ses *Comptes rendus* publié un fragment qui suffit à nous faire pressentir que l'article prochain d'*Hespéris* nous apprendra beaucoup de choses, non seulement sur l'histoire de la mosquée, mais aussi sur celles de la ville de Marrakech et de l'art marocain.

De Marrakech encore nous vient la description due à M. Gallotti d'une cuve de marbre datant du Khalifat de Cordoue, qui est un des plus admirables objets d'art que le Maroc ait révélés et qui a, de plus, par sa date certaine et l'indication de sa provenance, la valeur d'un document historique du plus haut intérêt.

A Tanger, M. Colin a relevé une inscription qui fournit la date de construction d'une partie de la Qasba. Fès nous envoie un document fort curieux : c'est le plan de la mosquée de Karawiyine publié par M. Pauty. Karawiyine est un de ces lieux vénérables où la France s'interdit de pénétrer. Le plan levé de l'extérieur, sur renseignements, et d'après ce que l'on peut voir de l'édifice par les portes ouvertes, est un premier élément d'une description de ce monument, qui est à la fois l'un des plus anciens et des plus vastes du Maroc et l'un des plus célèbres de l'Islam.

Tous ces travaux que je viens d'énumérer fournissent un ensemble de points solides d'où commence à apparaître une vue d'ensemble sur l'évolution de l'art arabe maghrébin. En attendant qu'une monographie ait pu être établie pour chacun des grands monuments du Maroc, on aura plaisir et profit à consulter le petit volume de M. Ricard : *Pour comprendre l'art musulman de l'Afrique du Nord* et à feuilleter les beaux albums de M. de la Nézière.

Nous n'avons pas négligé les arts mineurs : M. de Vigy a décrit dans *Hespéris* les armes conservées au musée du Dar Batha à Fès. M. Ricard nous a présenté de beaux spécimens de dinanderie marocaine et de reliures; il a, de plus, commencé la publication de son *Corpus des tapis marocains.* Le premier volume est consacré aux tapis de Rabat. Il contient avec une analyse des motifs décoratifs traditionnels et avec des renseignements sur la technique du tapis, un précieux lexique des termes spéciaux du métier. Un second volume est annoncé. Il traitera des tapis campagnards ou tapis berbères.

La céramique rifaine, qui relève à vrai dire autant de l'ethnographie que des arts indigènes, a fait l'objet de plusieurs études : les poteries du Zerhoun, d'un article de M. le Dr Herber; celles des Ghiata et des Beni Ouriaghel, de deux communications de M. Henri Basset.

Récolte toujours abondante dans le champ de l'ethnographie et de la linguistique. On ne savait guère, jusqu'ici, qu'il existât une vie maritime berbère, avec ses techniques propres, son langage, ses traditions et son folk-lore. Elle nous est révélée par M. Laoust dans un article sur les *pêcheurs berbères du Sous*, et par le Lieutenant de vaisseau Montagne, dans deux études, l'une sur *les marins indigènes de la zone française du Maroc*, l'autre sur les *coutumes et légendes de la côte berbère du Maroc.* M. Montagne a aussi recueilli, en milieu arabe, sur divers points de la côte, une information qui complète très heureusement les observations faites à Rabat par M. Brunot.

Plusieurs travaux récents sont consacrés aux Berbères : études juridiques de M. Henri Bruno sur *la justice berbère au Maroc central* et de M. Milliot sur *le Qânoûn des Ma'âtqâ;* étude archéologique de M. Henri Basset sur *deux pétroglyphes du Maroc occidental* provenant de la région des Zaër, études linguistiques enfin, telles que les notes de M. André Basset sur *le nom de l'aiguille* et le *nom du coq en berbère;* l'étude d'ensemble de M. Laoust sur les *dialectes berbères du Maroc central* et le travail très approfondi de M. Loubignac sur le *dialecte berbère des Zaïan et des Aït Sgougou.* N'oublions pas non plus l'article de M. Henri Basset : *Un nouveau manuscrit berbère : le Kitâb el-Maw'iza*, qui accroît d'une unité la liste, très courte jusqu'ici, des textes de littérature berbère.

Pour ce qui est du milieu arabe, voici d'abord le livre posthume de M. Biarnay : *Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaines*, puis une curieuse étude de M. le Dr Herber sur *les Hamadcha et les Dghoughiyyin* et les rites bizarres de ces confréries religieuses. Mme la doctoresse Léger et M. le Dr Mauran ont recueilli à Marrakech une abondante moisson de contes. A Fès, M. Chottin a noté des airs populaires. Sur certains tombeaux des cimetières de Rabat et de Salé, MM. Bourilly et Laoust ont retrouvé des stèles discoïdales analogues à celles qu'on a signalées en Espagne, survivances tenaces de la lointaine préhistoire. A Rabat, M. Henri Basset a étudié *les rites du travail de la laine*, tandis que M. Brunot, aidé de ses élèves, commençait une enquête sur la technique et le langage des métiers : *vocabulaire de la tannerie et vocabulaire du travail du cuir.*

M. le Dr Renaud poursuit ses recherches sur la médecine indigène. Il nous a fait part, au cours d'une de nos séances, d'une étude à la fois botanique et linguistique sur *les plantes et les substances employées en médecine et en magie;* il a publié d'autre part dans le *Maroc médical* un article sur *l'Urologie dans la médecine arabe.* Une fréquentation assidue de la Bibliothèque lui a permis aussi de rédiger une note sur les manuscrits arabes relatifs à la médecine qui s'y trouvent conservés. *Hespéris* a enfin publié son étude d'histoire médicale sur *la peste de* 1818 *au Maroc.*

Le folk-lore juif n'est pas négligé. A une *esquisse historique sur les mellahs de Rabat-Salé* de M. Goulven, il faut ajouter le *Mariage juif à Salé* et les *cérémonies de l'enfance chez les Israélites de Salé*, par M. Tadjouri.

Un petit volume vient de paraître, fort bien édité par la Société des Belles-Lettres. Il porte pour titre : *Le Maroc chez les auteurs anciens.* Vous souvient-il qu'un de nos confrères avait, dès les premières réunions de notre Institut, signalé l'intérêt qu'il y aurait à grouper les textes de l'Antiquité, généralement peu accessibles, qui constituent la plus lointaine histoire du Maroc ? M. Raymond Roget s'est chargé de l'entreprise. Les textes grecs et latins, soigneusement revus sur les éditions les meilleures sont accompagnés d'une traduction.

L'Antiquité nous fournit encore une nouvelle série d'Inscriptions de Volubilis présentée par M. Chatelain; et du même, le compte rendu des fouilles entreprises au sud de Fès, à Anoceur, par le Colonel de Ganay, dans une région où l'on n'espérait guère trouver de vestiges romains.

Dans la synthèse qu'il a intitulée : *Vue générale de l'histoire d'Afrique*, M. Hardy situe l'Afrique du Nord par rapport au reste du continent et non plus comme on le fait d'ordinaire par rapport à l'Islam. Ce point de vue nous vaut, dans ce petit livre original et nourri d'idées, un chapitre marocain de lecture fort attachante.

Pour la période arabe, la publication du *Manuel d'Histoire du Maghreb*, de M. Ismaël Hamet, met aux mains des étudiants et du public un nécessaire instrument de travail qui manquait grandement jusqu'ici. On trouvera dans ce livre, réunis sous une forme commode, une foule de renseignements jusqu'ici dispersés. Des index étendus, des tableaux généalogiques, de clairs synchronismes, rendent aussi aisée que possible la tâche du lecteur.

Les publications de textes suivent leurs cours. M. le Comte de Castries a abordé l'histoire de la dynastie filalienne par un premier volume de sources françaises et terminé par un sixième volume la publication des sources provenant des Pays-Bas et relatives aux Saadiens. M. de Castries nous a aussi donné un article sur *la conquête de Tombouctou*, par le sultan saadien *Ahmed el-Mansour* (1591), récit auquel M. Delafosse se trouve apporter un complément d'origine soudanaise dans son article sur *les relations du Maroc avec le Soudan à travers les âges.*

M. Lévi-Provençal, dont les *Historiens des Chorfa*, publiés il y a deux ans, ont été depuis couronnés par l'Académie des Inscriptions, a édité à l'usage des étudiants, des *extraits des historiens arabes du Maroc.* Il a de plus rapporté de ses recherches à travers les bibliothèques marocaines des descriptions de manuscrits précieux, tels que cet *exemplaire du Kitab el-Ibar* offert par Ibn Khaldoun à la bibliothèque de Qarawiyine à Fès, manuscrit qui conserve, avec un acte de constitution de habous, quelques lignes autographes du grand écrivain. Le *Journal asiatique* a publié encore deux articles du même auteur, l'un sur *la recension maghribine du Sahih d'al-Bohari*, l'autre sur *deux nouveaux manuscrits de la Rawdat an-nisrin* d'Ibn al-Ahmar.

Il existe encore des textes inconnus de littérature historique maghrébine. M. Lévi-Provençal en a retrouvé plusieurs au Maroc. Il en rapporte d'Espagne un plus intéressant encore, qui paraît de nature à renouveler complètement l'histoire des origines almohades. Notre confrère l'a identifié cet été, au cours d'une mission dont l'a chargé l'Institut de

France en collaboration avec M. Massé. Il s'agit de terminer le catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque de l'Escurial commencé par Casiri, au XVIII[e] siècle, continué, mais laissé inachevé par Hartwig Derenbourg.

En acceptant cette mission, M. Lévi-Provençal nous montre que la spécialisation marocaine n'est pas une mauvaise préparation aux travaux généraux d'histoire et de littérature arabe. M. Henri Basset fournit une preuve du même genre, en assumant la rédaction de l'édition française de l'*Encyclopédie de l'Islam*. L'une et l'autre de ces entreprises sont pour nous des signes excellents de la vitalité de nos études et du rayonnement qu'elles peuvent exercer.

Je n'ai pas la prétention d'avoir, en traçant ce tableau de l'activité de notre Institut pendant ces deux dernières années, épuisé la liste entière des travaux qu'il me serait possible de citer. Si je tenais à être complet je craindrais de vous paraître long. J'ai tâché seulement de vous indiquer certaines tendances, de vous montrer dans quels domaines principaux l'effort d'organisation qui a été tenté ici, donne ses premiers résultats. Ils sont assez encourageants pour faire bien augurer de l'avenir. Déjà le travail de nos confrères déborde largement le cadre de nos réunions mensuelles et de notre revue. *Hespéris* ne suffit plus à publier les mémoires qu'on lui propose. Aussi terminerai-je ce rapport en vous annonçant la création d'une *collection Hespéris* destinée à publier des travaux qui dépassent la mesure d'un article et qui exigent une présentation et une illustration que ne peut leur fournir la collection déjà existante des *Publications de l'Institut des Hautes-Etudes Marocaines.* La collection nouvelle, qui pour le format et l'impression s'inspirera de notre Revue, compte à son programme plusieurs volumes d'archéologie et d'ethnographie dont nous espérons que 1925 verra paraître quelques-uns.

II

Rapport sur les Études relatives à la Dialectologie berbère de 1920 à 1924 (1).

La plupart des études relatives à la dialectologie berbère se présentent sous la forme de monographies, de mémoires ou d'articles de revues et se rapportent en général au Maroc, qui reste ainsi le champ préféré de l'activité des berbérisants. On se contentera ici de les examiner dans leur groupe dialectal, sans relever les problèmes linguistiques nouveaux que certaines d'entre elles peuvent poser.



Le groupe rifain n'a été l'objet d'aucune recherche. Par contre, le groupe béraber, resté presque inconnu jusqu'en 1912, livre peu à peu ses secrets. La première étude remarquable est celle que M. Destaing consacre aux Aït Seghrouchen (2). Elle comprend une partie phonétique, une partie grammaticale, l'une et l'autre accompagnées d'un nombre considérable de notes personnelles relatives à d'autres parlers marocains, puis des textes dictés par des Indigènes d'Imouzzer. Une notice sur la tribu elle-même où se retrouvent les informations relevées des textes non traduits, figure en tête de l'ouvrage ainsi qu'un essai de classification générale des dialectes moghrébins établie pour la première fois sur des faits linguistiques précis.

L'auteur disjoint les Aït Seghrouchen et les Aït Waräin de la masse des Brabers dont ils se distinguent, moins par les mœurs et les coutumes, que par la langue qui les apparente aux Zénètes du Nord de la Berbérie, et répartit les autres parlers entre deux grands groupes.

Le premier dit « groupe du Nord » comprend les parlers du Rif d'une part, et ceux des Beni Iznacen, Mtalsa, Aït Waraïn, Beni Ben Zegzou, Zkara, Beni Yala, Beni 'Amu, Aït Seghrouchen, Imermouchen, de l'autre.

Le second, dit « groupe du Sud » s'étend sur une aire beaucoup plus vaste et se divise à son tour en deux sous-groupes. L'un réunit les tribus du Sud-Ouest parlant la *tašelḥit*, à l'exception de celles de Demnat dont les parlers, par certains caractères, se détacheraient de ce groupement. L'autre réunit les tribus du Maroc Central parlant la *ṯamaziẖṯ*. Mais la *ṯamaziẖṯ* des Brabers du Sud parlée par les Aït 'Atta, les Aït Izdeg, les Aït Merghad se distingue de la *ṯamaziẖṯ* des Brabers du Nord parlée par les Aït Sadden, Aït Yousi, Aït Mjild Aït Nnir, Igerrouan, les Aït Imour (ouest de Marrakech) et peut-être les Aït Ouira, bien que ceux-ci Zénètes d'origine, au dire d'Ibn Khaldoun. Des renseignements plus précis, ajoute l'auteur, permettrait d'isoler de ce groupe les Imejjat de la région de Meknès, des fractions de Zayan et peut-être les Zemmour.

L'ouvrage de M. Loubignac sur les dialectes des Zayan et des Aït Sgougou, et mon travail sur les Zemmour autorisent le classement de ces parlers dans le groupe de la ṯamaziẖṯ du Nord. Ils comblent ainsi la lacune signalée par M. Destaing.

(1) Sur le même objet, voir le rapport de Francesco Béguinot, *Gli studi Berberi dal 1919 al maggio 1922*, ds. Rivista degli studi orientali, Volume IX, pp. 381-408.

(2) E. Destaing, *Étude sur le dialecte berbère des Aït Seghrouchen* (Moyen Atlas Marocain). Publications de la Faculté des Lettres d'Alger, tome LVI. Paris, Leroux, 1920, in-8°, LXXXVIII-412 pp.

L'étude de M. Loubignac (1) est d'une documentation riche et précise. Le chapitre consacré à la phonétique est à signaler en entier ; il sera d'un grand secours à qui étudiera la phonétique si riche des parlers brabers. Parmi les phonèmes curieux, on notera un *t* intermédiaire entre *r* et *l* et la réduction des groupes *mṯ*, *nṯ*, *lṯ*, en *nn*, *ll* et *ln*, *rn* en *ll*, *rr*, par assimilation progressive de l'interdentale *ṯ* à la nasale, et de celle-ci à la vibrante *l* et *r* Ces accommodations donnent une physionomie inattendue à certaines formes nominales et verbales par suite du rôle morphologique important en berbère du *ṯ*, marque du féminin et de l'*n*, marque du pluriel. Au surplus l'*r* zayani, n'est pas caractéristique du groupe Zayan-Aït Sgougou : on le relève notamment dans les parlers voisins, Aït Ihent et diverses fractions Beni Mguild d'une part, et Ichqern, Aït Shaq, Aït Ouirra de l'autre. Quant aux accommodations signalées, certaines comme *ll*, *rr* pour *ln*, *rn*, sont familières aux Beni-Mtir et aux Beni Mguild, et certaines autres comme *nn* et *ll* pour *nṯ* et *lṯ* s'observent également chez les Aït Ouahi du groupe Zemmour. On se trouve donc en présence de caractères propres au groupe de la ṯamaziḇṯ du Nord. On peut accepter la classification provisoire des parlers de ce groupe telle que la donne M. Loubignac à condition toutefois de la compléter, car les Beni Mtir, les Imejjat et les Aït Yousi ne sont nulle part mentionnés.

Sous le titre *Cours de Berbère Marocain* (2), j'ai rédigé un manuel de ṯamaziḇṯ en prenant pour type le dialecte des Zemmour et en notant les différences dialectales les plus caractéristiques des parlers voisins : Beni Mguild, Zayan, Aït Sgougou, et surtout Beni Mtir.

Il semble que l'on doive ranger dans le groupe dialectal de Demnat un nombre plus considérable de berbérophones purs qu'on ne l'avait supposé tout d'abord. Le dialecte de Ntifa qui en est le type le mieux connu est enseigné à l'Institut des Hautes Études Marocaines depuis 1913. Le vocabulaire, absent de l'étude que j'en ai donnée, a paru en partie dans mes *Mots et Choses berbères* (2) en même temps que des textes relevés dans d'autres parlers. Mais les frais d'imprimerie actuellement si élevés ont empêché la publication des volumes suivants dont un Index général et un Essai de sémantique berbère.

Le groupe de la tašelḥit est l'objet d'une enquête conduite avec les qualités exceptionnelles de probité scientifique qui caractérise les travaux de M. Destaing (4). Cette enquête intéresse une vingtaine de tribus de l'*ameqqun* des Ida Ou Semlal. Les résultats seront consignés dans plusieurs volumes, dont deux vocabulaires, des textes et une grammaire des parlers du Sous. Le vocabulaire français-berbère qui a seul paru jusqu'ici constitue un complément important au travail de M. Stumme sur le dialecte du Tazerwalt.

J'ai cru devoir combler une lacune de notre enseignement pratique du Berbère par la publication de mon *Cours de tachelhit du Sous, du Haut et de l'Anti-Atlas* rédigé d'après des informations prises chez les Haha, dans le Ras-el-Oued, le Tazerwalt et le district de Tlit (5).

—

(1) V. Loubignac, *Étude sur le dialecte des Zaïan et des A. Sgougou;* Première Section : Grammaire — Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines, tome XIV. Paris, Leroux, 1924, in-8, 288 pp.

(2) E. Laoust, *Cours de Berbère Marocain* (Dialecte du Maroc Central). Rabat, 1924, in-8, XIII-411 pp.

(3) E. Laoust, *Mots et Choses berbères;* Notes de Linguistique et d'Ethnographie (Dialectes du Maroc). A. Challamel, Paris, 1920, in-8°, XX-531 pp. et 112 grav. et 4 pl. hors texte.

(4) E. Destaing, *Étude sur la tachelḥit du Sous — I. Vocabulaire Français-Berbère.* Paris, Leroux, 1920, XIII-300 pp.

(5) E. Laoust, *Cours de Berbère Marocain* (Dialectes du Sous, du Haut et de l'Anti-Atlas). Paris, A. Challamel, 1921 ; in-8, XV-312 pp.

Les parlers algériens, plus anciennement connus, il est vrai, paraissent complètement délaissés depuis de nombreuses années. A signaler du regretté Biarnay (1) un texte et un glossaire relevés dans le parler de Berrian et publiés dans les *Notes d'Ethnographie et de Linguistique* par les soins de MM. Brunot et Laoust.

M. René Basset a continué la publication des travaux remarquables du P. de Foucauld, à savoir : *Notes pour servir à un essai de grammaire touarègue* (2) et *Textes touaregs en prose* (3) auxquels il convient d'associer le nom de Motylinski. De la grammaire complète qu'il se proposait de rédiger le savant et modeste missionnaire n'avait terminé que l'étude du nom et du pronom quand il tomba sous les coups des bandits touaregs. Ses textes, non traduits, apportent une contribution précieuse à l'étude du folk-lore berbère. Ils sont suivis de 125 proverbes traduits et annotés. On sait que ce genre de littérature populaire est généralement absent des ouvrages similaires.



Quelques mémoires publiés dans diverses revues et certains chapitres d'ouvrages ne traitant pas uniquement de linguistique berbère sont à mentionner.

De l'*Essai sur la littérature des Berbères* de M. H. Basset on retiendra notamment les généralités sur la langue berbère qui figurent dans l'introduction et le livre I (4).

Le *Handbook of Libya* (5) composé par les soins de l'Amirauté anglaise renferme des renseignements linguistiques à côté d'autres d'ordre historique, économique, etc. On relève en particulier un vocabulaire et des dialogues en langues anglaise, italienne, arabe et berbère. Des réserves s'imposent en ce qui concerne le berbère, car les mots appartiennent moins au tripolitain qu'au kabyle ou qu'au parler de Siouah.

Dans des *Elementi di glottologia* (6), M. Trombetti fait une part au berbère qu'il range avec l'égyptien ancien dans le groupe chamitique septentrional. Le même auteur publie le travail qu'un de ses élèves (7) décédé a consacré à la phonétique berbère ; les consonnes *r, l, m, n, k, t, f, g, d, b*, y sont notamment étudiées.

Une étude de M. Destaing (8) sur la conjugaison des verbes de formes C^1eC^2 a permis à l'auteur d'établir une classification générale des dialectes berbères qui correspondrait dans ses grandes lignes à celle des groupements ethniques donnée par Ibn Khal-

(1) S. Biarnay, *Notes d'Ethnographie et de Linguistique nord-africaines*, publiées par MM. L. Brunot et E. Laoust. Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines. Paris, Leroux, 1924.

(2) Le P. de Foucauld, *Notes pour servir à un essai de grammaire touarègue* (Dialecte de l'Ahaggar). J. Carbonel, Alger, 1920, 171 pp.

(3) Le P. de Foucauld et A. de Calassanti-Motylinski, *Textes touareg en prose* (Dialecte de l'Ahaggar) publiés par René Basset, J. Carbonnel, Alger, 1922, 230 pp.

(4) H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, J. Carbonel, Alger, 1920, in-8, 446 pp.

(5) *A Handbook of Libya*, compiled by the Geographical Section of the Naval Intelligence Division, Naval Staff, Admiralty. London, published by his Majesty's Stationery Office, in-16, 628 pp.

(6) A. Trombetti, *Elementi di glottologia*, Parte, 1 . Bologna, Zanichelli, 1922, in-8°, 315 pp.

(7) Pietro Bronzi, *Frammento di fonologia berbera*. Bologna, Gamberini e Parmeggiani, 1919, in-8°, 50 pp.

(8) E. Destaing, *Note sur la conjugaison des verbes de forme* C^1eC^2, ds. MSL, t. XXI, 1919, pp. 139-148.

doun et des généalogistes berbères. Il y aurait un groupe nord comprenant en particulier les Nefousa de Tripolitaine, les Znata, les Rifains, les Mṭmaṭa descendant de Madghis et un groupe sud, plus compact et aussi plus étendu, avec les Brabers et les Chleuhs du Maroc, les Zenaga et les Touaregs ayant Bernès Ibn Berr pour ancêtre commun.

A. Basset étudie le nom de « l'aiguille » dans *Hespéris* (1)), le nom de la « porte » dans le volume des *Mélanges René Basset* (2), et celui du « coq » dans une communication récente faite à l'Institut des *Hautes Études Marocaines.* Il ramène le premier à une racine GNF, considérant dans le dualisme des formes *gnu* et *gni* celle-ci comme plus ancienne et normalement évoluée de *gnef.*

Sous le titre : *Un texte dans le dialecte des Aït Messaḍ* j'ai donné des indications sommaires sur le groupe linguistique formé par les Aït Outferkal, Aït Ougoudid, Aït Mazikh, Aït Isha et les Aït Maḥammed de la confédération des Ait Messaḍ. Le texte lui-même relatif aux mariages collectifs a fait, en son temps, l'objet d'une communication à l'Institut des Hautes Études Marocaines (3).

De mon étude sur les *Noms et Cérémonies des Feux de joie* (4), on retiendra les noms appliqués aux bûchers du solstice, d'Ennaïr ou de l'Achoura, aux personnages carnavalesques et les chants et formules dont s'accompagnent les pratiques des Feux et du Carnaval.

Bien qu'antérieure au millésime de 1920, l'étude de John Abercromby (5) sur l'ancien parler des insulaires des Canaries doit être signalée ici, ne fût-ce que pour réparer une omission de mon rapport précédent. L'auteur classe les mots guanches en trois catégories : mots qu'expliquent les dialectes berbères; mots d'identification douteuse mais pouvant se rapporter au berbère; mots qu'on ne peut identifier au berbère. Sa conclusion est que les mots des dernières catégories proviennent d'un dialecte occidental proto-libyen.

Dans une communication à l'Institut des Hautes Études Marocaines sur le même sujet, j'ai montré que des mots guanches s'expliquent par les dialectes chleuhs actuels. J'ai été conduit à envisager l'hypothèse de relations maritimes anciennes entre l'archipel et le continent et à rechercher les survivances d'une activité maritime berbère. Sous le titre de *Pêcheurs berbères du Sous* (6), j'ai donné un vocabulaire et des textes se rapportant aux choses de la mer. Il semble acquis que beaucoup de noms de poissons sont berbères et que la terminologie appliquée à l'embarcation et au matériel de pêche est empruntée au gréco-latin et aux dialectes berbères terriens.

M. F. Béguinot étudie le mot ζενέριες (7) mentionné par Hérodote comme l'un des noms de trois espèces de rat (ou de rongeurs) existant dans le pays des Libyens nomades. Il considère l'expression comme une forme hellénisée d'un mot libyque se rattachant à une racine ZGR connue dans la généralité des parlers actuels avec le sens « d'être long, haut ». Comme d'autre part ζενέριες correspond au grec βουνοι signifiant « colline, hauteur ». M. Béguinot est conduit à rechercher dans la toponymie ancienne des noms de lieu dans lesquels la racine précitée entre en composition.

(1) A. Basset, *Notes de linguistiique berbère*, I, ds. *Hespéris* 1er trim. 1923, p. 69-81.

(2) E. Laoust, *Un texte dans le dialecte berbère des Aït Messaḍ*, in *Mélanges René Basset*, t. II.

(3)

(4) E. Laoust, *Noms et cérémonies des Feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas*, ds. *Hespéris* 1921. Tiré à part, VIII-160 pp.; 14 pl. hors texte et une carte.

(5) J. Abercromby, *A study of the ancien speecht of the Canary Islands*, in Varia Africana, t. I, p. 95-129.

(6) E. Laoust, *Pêcheurs berbères du Sous*, ds. *Hespéris* 1923. Tiré à part, 95 pp., 23 croquis et une carte.

(7) F. Béguinot, *A proposito di una voce libica citata da Eradolo*, ds. *L'Africa Italiana* XLIII, fasc. 5).

On trouve une liste de mots berbères en dialecte chelha dans *Sitte und Recht* de MM. Ubach et Rackow (1) dressée par les soins de M. le Professeur Stumme.

On serait loin d'être complet si l'on n'ajoutait, simplement à titre d'indication, que les principaux travaux ci-dessus contiennent une documentation importante sur le folklore berbère, l'ethnographie et la sociologie.

Signalons enfin que MM. Bernard et Moussard (2) ont refait après Quedenfelt une carte linguistique du Maroc qui délimite le domaine du berbère avec la précision toute relative qu'il est possible d'apporter dans l'établissement d'un pareil document.

Au total, la période qui s'étend de 1920 à 1924 peut être considérée comme des plus active et des plus féconde aussi, surtout si l'on considère le nombre infime de berbérisants et les difficultés qu'ils rencontrent dans leur mission. Certains des ouvrages mentionnés se classent parmi les meilleurs du genre ; d'autres, malgré leurs lacunes et des erreurs de détail valent mieux que des coups de sonde ; d'autres enfin présentés sous forme de manuels n'en ont pas moins leur utilité.

Il est en effet remarquable que les recherches poursuivies dans un but scientifique ont été menées parallèlement avec l'organisation d'un enseignement pratique de dialectologie berbère. Instituteurs, interprètes civils et militaires, administrateurs et officiers de Renseignements reçoivent un enseignement original, approprié à leur mission en pays de langue berbère au moment même où les tribus soumises s'organisent à peine et où tant d'autres vivent en dissidence.

Mais, si l'on rapporte ici les résultats satisfaisants dans leur ensemble de l'activité des berbérisants, c'est uniquement dans la pensée de rappeler qu'ils n'eussent pas été acquis avec tant de sûreté si la dialectologie berbère sous la direction de M. René Basset n'avait été l'objet de tant d'études remarquables. De plus qualifiés ont rendu à son activité scientifique l'hommage qui lui est dû. Les berbérisants, ses élèves, lui doivent un grand tribut de reconnaissance ; je m'acquitte ici du mien avec le plus profond respect.

E. Laoust

(1) Dr. Ernst Ubach und Ernst Rackow, *Sitt und Recht in Nordafrika*, Stutggart 1923, 441 pp.

(2) A. Bernard et Moussard, in*Annales de Géographie*, n° du 15 mai 1924.



BIBLIOGRAPHIE MAROCAINE

ANNÉE 1924

BIBLIOGRAPHIE, GÉNÉRALITÉS

Bibliographie marocaine, 5e *série,* ds. *Bull. de la Société de Géographie du Maroc,* 1er trim. 1924, p. 61 à 78.

CHARTON (A.). — **Bibliographie marocaine,** ds. *Bull. de la Soc. de Géogr. du Maroc,* 2e, 3e, 4e trim. 1923, pp. 600-616.

Sur *Hespéris,* année 1922, 3e et 4e trim.; année 1923, 1er trim.; C. R. par Cl. HUART, ds. *Revue de l'Histoire des Religions,* t. LXXXVIII, n° 3; novembre-décembre 1923, p. 234-240.

GÉOGRAPHIE

1° GÉNÉRALITÉS

LA RONCIÈRE (Ch. DE). — **La découverte de l'Afrique au Moyen-Age, Cartographes et explorateurs.** Le Caire, *Mémoires de la Soc. royale de géographie d'Égypte,* V-VI, 1924-1925, 2 vol. in-4, VIII + 175 p. + XIX pl. h. t. et 147 p. + XVIII pl. h. t.

ROLLET (le Commandant). — **Le service géographique au Maroc : son rôle, son organisation,** ds. *l'Armée d'Afrique,* novembre 1924, p. 313-323.

SCHOY (Carl). — **The geography of the Moslems in the Middle Ages,** ds. *The geographical Review.* New-York, avril 1924, pp. 257 à 270, 1 fig.

2° GÉOGRAPHIE RÉGIONALE

(Monographies, voyages.)

BASSET (Henri). — **Safi,** ds. *Encyclopédie de l'Islam,* livraison A, Leyde, Brill, et Paris, Picard, 1924, p. 58.

Blondel (Georges). — **Impressions du Maroc,** ds. *Bull. périod. de la Société belge d'études et d'expansion*, octobre 1924, p. 314-322.

Célarié (Henriette). — **Un Versailles Marocain,** [le palais de Moulay Ismaïl à Meknès], ds. *Le Correspondant*, 10 octobre 1923.

Charton (A.). — **Le port de Casablanca**, ds. *Le Monde Colonial illustré*, mai 1924, pp. 180-182, 8 phot., 1 carte.

Daye (Pierre). — **Le Maroc s'éveille.** Paris , Berger-Levrault, 1924, in-8, IV+208 p.

Goulven (J.). — **Les progrès du port de Casablanca en 1924,** ds. *Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de l'Afrique française et le Comité du Maroc (supplément à l'Afrique française)*, juin 1924, pp. 189-204, 6 plans, 6 phot., 2 graphiques.

Martial (Dr René). — **Fez religieux, politique, économique et social.** Conférence faite à la Soc. de Géographie, séance du 13 juin 1924, ds. *La Géographie*, novembre 1924, pp. 521 à 547, 11 grav.

Perret (Robert). — **Au Maroc et dans le Grand Atlas avec le club alpin,** ds. *Le Correspondant*, 25 juin 1924, pp. 1062-1083.

Ricard (P.). — **Morocco,** adapted from the french by C. Heywood, 1924, in-12, 256 p., 12 cartes, 16 plans, 65 ill.

Sadler (Georges). — **A travers le Maghreb. Notes et impressions d'une mission au Maroc.** Paris, Berger-Levrault, 1924, in-16, 102 p. +15 phot. hors texte.

Sergent (Edm. et Et.) et H. Foley. — **L'eau et la fièvre au Maroc, Notes de voyage (janvier 1924)**, ds. *Archives de l'Institut Pasteur d'Algérie*, 1924, t. II, n° 3, pp. 368-390, 21 fig. dans le texte.

Scott O'Connor. — **A vision of Morocco, the far west of Islam.** London, Thornton Butterwoth, [1923], in-8, 382 p., 1 carte, 44 phot. h. t.

Sloane (W.-M.). — **Greater France in Africa.** New-York, Scribner's Sons, 1924, in-8, 311 p.

Tarriot (A.). — **Monographie de Casablanca de 1907 à 1914.** Casablanca, Imprimerie du *Petit Marocain*, 1924, in-12, 63 p.+8 phot. h. t.

X... — **Le Sahara marocain,** ds. *L'Armée d'Afrique*, décembre 1924, pp. 409-412.

3° Géographie naturelle

Barthoux (J.). — **Métamorphisme de contact dans le Djebilet et les Rehamna (Maroc)**, ds. « *Comptes Rendus Académie des Sciences* », 27 octobre 1924, pp. 832-834.

Bertrand (Dr J.). — **Nouvelles ressources hydrominérales au Maroc**, ds. *Marseille-Médical*, 25 avril 1924, pp. 517 à 525.

Carle (G.). — **Les croûtes du sol (Madagascar, Syrie, Maroc, Brésil)**, ds. *La Géographie*, mai 1924, pp. 568 à 581, 3 grav.

Célérier. — **Une Mission Universitaire au Maroc**, ds. *Annales de Géographie*, 15 mai 1924, t. XXXIII, pp. 197-234.

Célérier et Charton. — **Dans les vallées du Haut-Atlas Central, I. Le Goundafa — II. Le Tifnout**, ds. *Bull. Soc. Géogr. Maroc*, t. IV, 1er trim. 1924, pp. 10-23, 2e trim., pp. 95-111.

— **Paysages du Haut-Atlas Central (Reraia et Tifnout)**, ds. *Le Monde Colonial illustré*, octobre 1924, pp. 290-291, 2 phot.

— **Profils en long des cours d'eau marocains**, ds. *Annales de Géographie*, 15 mai 1924, t. XXXIII, pp. 286-296.

Charton (A.). — **Les « merjas » de la plaine du Sebou d'après M. Célérier**, ds. *Bull. de la Soc. de Géogr. du Maroc*, 1er trim. 1924, pp. 48 à 53.

P. D. — **Exploration du Sahara marocain**, ds. *La Revue scientifique*, 12 janvier 1924.

Denis (Capne). — **Dans l'Anti-Atlas et les oasis du Bani, Rapport de tournée**, ds. *Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de l'Afrique française et le Comité du Maroc (supplément à l'Afrique française)*, mars 1924, pp. 109 à 116, 1 croquis, 7 phot.

Emberger (Louis). — **A propos de la distribution géographique de l'arganier (note préliminaire)**, ds. *Bull. de la Soc. des Sc. Nat. du Maroc*, tome IV, n° 7, 30 novembre 1924, pp. 151-153.

Gentil (Louis). — **A travers l'Anti-Atlas et le Djebel Bani (Sud-Ouest marocain)**, ds. *L'Afrique Française*, mars 1924, pp. 196 à 226, 1 carte, 2 croquis, 8 phot.

— **Sur des vestiges de glaciation quaternaire dans la région de Telouet (Haut-Atlas marocain)**, ds. *Mémoires et Comm. Acad. des Sciences*, séance du 2 janvier 1924.

Sur GENTIL (L.), *A travers l'Anti-Atlas et les déserts du Draa* (*L'Afrique française*, mars 1924), C. R. par Albert CHARTON, ds. *Hespéris*, 2e trim. 1924, p. 240-242.

HARTERT (Dr Ernst). — **L'Ornithologie au Maroc et ses formes tropicales,** ds. *Bull. de la Soc. des Sciences Nat. du Maroc,* t. IV, nos 3 et 4, pp. 59-60.

HUMBERT (Henri). — **Végétation du Grand Atlas marocain oriental. Exploration botanique de l'Ari Ayachi.** Alger, Imprimerie de la Typo-Litho, 1924, in-8, 88 p. + 14 pl. h. t., (extrait du *Bull. de la Soc. d'Histoire Nat. de l'Afrique du Nord,* mai 1924).

LEVAINVILLE (J.). — **Ressources minérales de l'Afrique du Nord,** ds. *Annales de Géographie,* 15 mars 1924, pp. 151-166.

LIOUVILLE (Dr J.). — **Sur quelques documents de la faune marine du Maroc, nouvellement parvenus à l'Institut Scientifique,** ds. *Bull. de la Soc. des Sciences Nat. du Maroc,* t. IV, nos 1 et 2, pp. 16-21 + 2 pl.

— **Liste des points géodésiques de l'Atlas (résultat des travaux de triangulation exécutés de 1912 à 1923),** ds. *Bull. du Club Alpin Français section du Maroc*), 1923, 4e trim., nos 2, 3, 4.

LITARDIÈRE (René de) et René MAIRE. — **Contributions à l'étude de la flore du Grand Atlas.** *Mémoires de la Soc. des Sc. Nat. du Maroc,* t. IV, n° 1, 1er mars 1924, in-8 de 32 p., 6 fig.

MAIRE (Dr René). — **Études sur la végétation et la flore du Grand Atlas et du Moyen Atlas marocains,** *Mémoires de la Soc. des Sciences Nat. du Maroc,* n° 7, 1er décembre 1924, pet. in-8°, 220 p. + 16 pl. h. t.

— **Contributions à l'étude de la flore de l'Afrique du Nord,** 7e fasc., ds. *Bull. de la Soc. d'Histoire nat. de l'Afrique du Nord,* n° 2.

MARTONNE (Emmanuel de). — **Les formes glaciaires sur le versant nord du Haut-Atlas (bassin de la Reraïa),** ds. *Annales de Géographie,* 15 mai 1924, pp. 296-302.

MAUNOURY (Mlle). — **Dans la vallée de l'Oued Reraïa,** ds. *Bull. du Club Alpin Français* (*section du Maroc*), 1923, 4e trim., nos 2, 3, 4.

ODINOT (P.). — **Études sur le Tasmena oriental,** ds. *Bull. de la Soc. de Géographie du Maroc,* 2e, 3e et 4e trim. 1923, pp. 567-579.

PALLARY (Paul). — **Une excursion à Berguent,** ds. *Bull. de la Soc. de Géogr. du Maroc,* 2e, 3e et 4e trim. 1923, pp. 580-584.

PERRET (Robert). — **Au Maroc et dans le Grand Atlas avec le Club Alpin.** Paris, Imprim. Louis-de-Soye, 1924, in-8, 21 p. (extr. du *Correspondant,* 25 juin 1924).

RICARD. — **Au pays d'Ourika,** ds. *Bull. du Club Alpin français* (*section du Maroc*), 1923, 4e trim., nos 2, 3, 4.

ROLLAND (F.-A.). — **Aperçu géologique sur l'Atlas au sud de Marrakech : vallée de la Réraïa et des Aït Misane,** ds. *Bull. du Club Alpin français* (*section du Maroc*), 1923, 4e trim., nos 2, 3, 4.

RUSSO (Dr P.). — **L'évolution du Tamlelt,** ds. *Bull. de la Soc. de Géogr. du Maroc,* 2e trim. 1924, pp. 111 à 125+4 croquis.

— **La structure des plateaux de l'Afrique mineure** (*suite et fin*) ds. *La Géographie,* février 1924, pp. 167-186, 8 croquis.

— **Les volcans des Hauts-Plateaux marocains,** ds. *Bull. de la Soc. des Sciences Nat. du Maroc,* t. IV, n° 7, 30 novembre 1924, pp. 176-178.

SANGRONIZ (Don José Antonio de). — **Las islas Chafarinas,** ds. *Boletin de la real sociedad geografica,* 2e trim. 1924, pp. 313-329+3 pl.

SAVORNIN (J.). — **Aperçu d'ensemble sur la géologie du Maroc,** ds. *Annales de Géographie,* 15 mai 1924, pp. 234-243.

SEGONZAC (Marquis DE). — **L'ascension du plus haut sommet de l'Atlas, le Toubkal,** ds. *Bull. du Club Alpin Français* (*section du Maroc*), 1923, 4e trim., nos 2, 3, 4.

SORRE (Max). — **Observations sur la végétation du Maroc,** ds. *Annales de Géographie,* 15 mai 1924, pp. 257-266.

T. — **Au pays Glaoua,** ds. *Bull. de la Soc. de Géogr. du Maroc,* 1er trim. 1924, pp. 23 à 38+2 pl.

THÉRY (A.). — **Les oiseaux du Maroc,** ds. *Bull. de l'Instr. Publique,* année 1924, pp. 19-38.

TROUPES D'OCCUPATION DU MAROC. SERVICE GÉOGRAPHIQUE. — **Carnet des itinéraires principaux de la zone militaire. — Carte n° 1. Front nord, fasc. n° 1. Région de Mechra bel Ksiri et Ouezzane.** Rabat, éd. par le Service Géogr. du Maroc, 1924, in-8, 22 p.

4° GÉOGRAPHIE HUMAINE

BERNARD (Augustin) et Paul MOUSSARD. — **Arabophones et Berbèrophones au Maroc,** ds. *Annales de Géographie,* 15 mai 1924, pp. 267-282.

BUNLE (Henri). — **Démographie de l'Afrique Française du Nord au début du XX[e] siècle,** ds. *Journal Soc. Statistique de Paris,* 1924, juillet-août-septembre, pp. 278-296; octobre, pp. 347-364.

CÉLÉRIER, CHARTON et DE MARTONNE. — **Le massif Rehamna. Étude morphologique,** ds. *Annales de Géogr.,* 15 mai 1924, t. XXXIII, pp. 244-256.

5° GÉOGRAPHIE ÉCONOMIQUE

AVONDE (Ch.). — **Le commerce extérieur du Maroc français en 1923,** ds. *Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de l'Afrique Française et le Comité du Maroc (supplément à l'Afrique Française),* octobre 1924, pp. 320-327.

BLONDEL (H.). — **Les voies de transport au Maroc,** ds. *La Réforme Sociale,* juillet-août 1923.

CÉLÉRIER. — **Les méthodes de colonisation** (d'après M. Verlaine), ds. *Bull. Soc. Géogr. du Maroc,* 1923, t. III, pp. 585-590.

— **Les blés durs marocains** (d'après M. Miège), ds. *Bull. Soc. Géogr. du Maroc,* 1923, t. III, pp. 590-593.

L'élevage au Maroc, ds. *Bull. de l'Office des Renseignements agric.,* 1[er] juin 1924, pp. 295-296.

L'élevage au Maroc, ds. *Revue Internationale des Renseignements agric.,* janvier-mars 1924, pp. 34-40, 4 phot. hors texte.

GERMAIN (José) et Stéphane FAYE. — **Le nouveau monde français : Maroc-Algérie-Tunisie.** Paris, Plon, 1924, in-16, XXVIII+240 p.

— **Le Maroc économique,** ds. *Revue des Deux Mondes,* 15 juin 1924, pp. 875-904.

GRUVEL (A.). — **L'industrie des pêches au Maroc; son état actuel, son avenir.** *Mémoires de la Soc. des Sciences Nat. du Maroc,* t. III, n° 2, 30 décembre 1923, in-8, 236 p.+XXII pl. h. t., 75 fig.

— **La pisciculture truitière au Maroc,** ds. *La Nature,* 8 novembre 1924, pp. 289-293, 9 phot.

HAMP (Pierre). — **Les textiles du Maroc,** ds. *La Renaissance politique,* 1[er] septembre 1923.

JACQUETON (G.) — **La colonisation française au Maroc,** ds. *Annales de Géographie,* 15 mai 1924, pp. 307-312.

JOLEAUD (L.). — **Les phosphates du Maroc,** ds. *Revue Scientifique,* 10 mai 1924, pp. 279-281, 1 fig.

LEBAULT (Gaston). — **Le lin textile au Maroc** (*suite et fin*), ds. *Revue du Maroc et de l'A. O. F.*; juin-juillet 1924, pp. 10-11; août-septembre 1924, pp. 8-12.

LE GRAND (M.).— **Une plaine de culture au Maroc. Le Meknassi.** Beauvais Imprim. départementale de l'Oise, 1924, in-8, 128 p., 1 carte h. t., 1 pl. h. t.

MASSY (R.). — **Contribution à l'étude des produits susceptibles d'être fournis à l'industrie et à la matière médicale par les forêts du Maroc.** C. R. des recherches effectuées en 1923, ds. *Bull. de la Soc. des Sciences nat. du Maroc,* t. IV, n°s 1 et 2, pp. 42-45.

— **Sur la distillation sèche du bois de cèdre,** ds. *Bull. de la Soc. nat. du Maroc,* t. IV, n° 7, 30 novembre 1924, pp. 161-170.

MAZIÈRES (Marc DE). — **Le régime douanier algéro-marocain à l'importation au Maroc par voie de terre,** ds. *France-Maroc,* février 1924, pp. 30 à 32.

MONOD (Th.). — **Le commerce du mouton marocain,** ds. *Bull. de la Soc. de Géogr. du Maroc,* 2e trim. 1924, pp. 130 à 138.

MIÈGE (E.). — **Note sur un cotonnier marocain,** ds. *Annales du Musée colonial de Marseille,* 32e année, 4e série, 2e volume, 1924, 4e fascicule, 28 p., 4 fig.

MONTAUZAN (M. DE). — **La concurrence commerciale franco-anglaise au Maroc,** ds. *L'Économie Universelle,* janvier 1924, pp. 16-21.

La question du régime douanier algéro-marocain et la situation économique du Maroc, ds. *Soc. d'Études et d'Informations économiques; Correspondances de l'Afrique du Nord,* n° 398, Maroc.

La question du régime douanier algéro-marocain et la situation économique du Maroc, ds. *Correspondance d'Orient,* novembre 1924, pp. 621-628.

RECOULY (Raymond). — **La colonisation au Maroc,** ds. *Revue de France,* 15 décembre 1924, pp. 788-800 .

Le régime douanier à la frontière algéro-marocaine, ds. *L'Afrique Française,* janvier 1924, pp. 61-65.

RUSSO (P.). — **Le transsaharien et les mines du territoire de Figuig,** ds. *Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de*

l'Afrique française et le Comité du Maroc (*supplément à l'Afrique française*), janvier 1924, pp. 37 à 40, 2 croquis.

Statistiques du mouvement maritime et commercial du Maroc, publiées par le Comité des douanes, année 1922. Tanger, éd. du Comité des Douanes, 1924, in-8, II + 130 p.

TACQUIN (Dr). — **Le Maroc économique. La culture du coton au Maroc,** ds. *France-Maroc*, février 1924, pp. 26 à 29, 4 ill.

TARRIT (Ct). — **La sériciculture à Béni-Mellal et dans la région du Dir,** ds. *Bull. de la Soc. de Géogr. du Maroc,* 1er trim. 1924, p. 39 à 47.

TOURNIER (A.). — **Régime douanier algéro-marocain,** ds. *Bull. de la Soc. de Géogr. et d'Archéologie d'Oran,* septembre-décembre 1923.

TURPAUD (Émile). — **Un domaine au Maroc. La ferme de Toulal.** Thèse agricole soutenue en juillet 1924 à l'Institut agricole de Beauvais. Beauvais, Impr. départ. de l'Oise, 1924, in-8 de 144 p.

ANTHROPOLOGIE — ETHNOGRAPHIE ARCHÉOLOGIE PRÉHISTORIQUE

Sur BAUER (Ignacio), *El Rif y la Kabila de Beni Urriaguel* (*Le Rif et la tribu de Beni Urriaguel*), ds. *Mémorias de la Sociadad española de Antropologia, Etnografia y Prehistoria,* t. I, fasc. 1er mai 1921 à mars 1922), p. 3-13, C. R. par R. VERNEAU, ds. *L'Anthropologie*, t. XXXIV, 1924, n° 12, p. 152-154.

Sur BEL (A.), *Les Beni-Snous et leurs mosquées.* Paris, Impr. nat., 1922; in-8, 43 p., C. R. par René BASSET, ds. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LXXXVII, nos 1-2, janvier-avril 1923, p. 154-156.

BEN CHENEB (Mohammed). — **Al-Sabti,** ds. *Encyclopédie de l'Islam,* livraison A, Leyde, Brill, et Paris, Picard, 1924, p. 29.

BIARNAY (S.). — **Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaines,** publiées par L. BRUNOT et E. LAOUST. *Publications de l'Institut des Hautes-Études Marocaines,* t. XII. Paris, Leroux, 1924, in-8 de IV+272 p.

BOUCAU (H.). — **La vie maritime indigène sur la côte atlantique du Maroc,** ds.*La Géographie,* décembre 1924, pp. 666 à 670.

CASTRIES (Comte Henry DE). — **Les Sept Patrons de Marrakech,** ds. *Hespéris,* 3e trim. 1924, pp. 245-303.

CHOTTIN (A.). —**Airs populaires recueillis à Fès** (*Nouvelle série : airs profanes*). Communication ds. *Hespéris*, 2e trim. 1924, pp. 225-238.

Sur HERBER (Dr J.), *Les Hamadcha et les Dghoughiyyin. Une fête à Moulay Idris*, ds. *Hespéris* 1923, C. R. par D. RÉAL, ds. *L'Anthropologie*, t. XXIV, 1924, n°s 1-2, p. 164-165.

Sur *Hespéris*, 1er et 2e trim. 1923, C. R. par Maurice DELAFOSSE, ds. *Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires*, 1924, 1er trim. (n° 17), p. 102-104.

KAMPFFMEYER (G.). — **Kâ'id**, ds. *Encyclopédie de l'Islam*, 28e livraison. Leyde, Brill et Paris, Picard, 1924, p. 676.

LAOUST (E.). — **Le Taleb et la Mosquée en pays berbère,** ds. *Bull. de l'Enseignement public du Maroc*, octobre 1924, pp. 3-18.

MARGOLIOUTH (D.-S). — **Kadiriya,** ds. *Encyclopédie de l'Islam*, 28e livraison. Leyde, Brill et Paris, Picard, 1924, pp. 647-651.

MARTY (Paul). — **L'Université de Qaraouiyne,** ds. *Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de l'Afrique française et le Comité du Maroc* (*supplément à l'Afrique française*), novembre 1924, pp. 329-353, 6 phot.,1 plan.

MICHAUX-BELLAIRE. — **Les confréries religieuses au Maroc.** Conférence Rabat, Impr. officielle, 1923, in-8 de 74 p.

— **Conférences...** 1° **Sur l'Islam marocain;** 2° **Sur la Zaouia d'Ahançal,** s. l. n. d. (cours de perfectionnement des Affaires Indigènes de Rabat), in-12 de 25 p.

— **Les Terres collectives du Maroc et la tradition,** ds. *Hespéris*, 2e trim. 1924, pp. 141-151.

Sur MICHAUX-BELLAIRE, *Les Confréries religieuses au Maroc*. Rabat, Impr. off., 1923, 74 p., in-8, C. R. par René BASSET, ds. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LXXXVII, n°s 1-2; janvier-avril 1923, p. 156.

MILLAS-VALLICROSA. — **Textos magics del Nord d'Africa,** ds. *Bulleti de l'Associació catalana d'Antropologia, Etnologia i Prehistoria*. Barcelone vol. I, 1923, pp. 147-160; vol. II, fasc. I, 1924, pp. 85 à 100 et (à 10) C. R. par L. BRUNOT, ds. *Hespéris*, 3e trim. 1924, pp. 338-341.

MONTAGNE (R.). — **Coutumes et légendes de la côte berbère du Maroc,** (4 pl.), ds. *Hespéris*, 1er trim. 1924, pp. 101-116.

— **Une tribu berbère du Sud marocain : Massat** (12 fig.), ds. *Hespéris*, 4e trim. 1924, p. 357.

Moreno (Manuel Gomez). — **Descubrimientos y antiguedades en Tetuan,** ds. *Revista Hispano Africana,* janvier-février 1924, pp. 8 à 13, 11 ill.

Morgan (J. de). — **Les dernières découvertes préhistoriques de M. Reygasse,** ds. *Revue Africaine,* n° 319, 2e trim. 1924, pp. 287-293.

Odinot (Paul). — **Les Berbères,** ds. *La Géographie,* février 1924, pp. 137-149, 1 carte.

Le Conte (René). — **L'origine des Berbères** (*a. s. article Odinot,* ds. *La Géographie* de février), ds. *L'Afrique Française,* avril 1924, pp. 244 à 246.

Ortega (Manuel). — **Visiones de Marruecos. Los Cherfas Alamien y los Hebreos,** ds. *Rev. Hisp. Afric.,* janvier-février 1924, pp. 16-17, 1 ill.

Peyronnet (Capne). — **Races et mœurs d'Afrique septentrionale,** ds. *Bull. de la Soc. de Géogr. d'Alger et de l'Afrique du Nord,* 3e trim. 1924, pp. 363-392, 1 carte en déplié.

Russo (Dr P.). — **Conséquences actuelles des relations préhistoriques entre les populations berbères et françaises,** suivi d'une lettre de René Le Conte, ds. *Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de l'Afrique Française et le Comité du Maroc,* décembre 1924, pp. 289-391.

Sida Ben Said. — **Femmes berbères,** ds. *Revue contemporaine,* 1er mai 1924.

Sur Reygasse, *Études de palethnologie maghrébine* (*2e série*). Constantine, Braham, 1922. C. R. par S. Reinach, ds. *Revue Archéologique,* t. XVII, mai-juin 1923, p. 363-364.

Sur : 1° Reygasse (M.), *Études de palethnologie maghrébine* (*2e série*). 2° Pallary (Paul), *Notes critiques de Préhistoire nord-africaine,* ds. *Revue Africaine,* 1922, nos 312-313; 3° Morgan (J. de), *Note sur la préhistoire de l'Afrique du Nord,* ds. *Revue Africaine,* 1923, n° 314, C. R. par M. Boule, ds. *L'Anthropologie,* t. XXXIV, nos 3-4, 1924, p. 323-328.

Ricard (P.). — **Les métiers manuels à Fès.** Communication ds. *Hespéris,* 2e trim. 1924, pp. 205-224.

Sur Ubach und E. Rackow, *Sitte und Recht in Nord Afrika : Quellen zur ethnologischen Rechtsforschung.* Stuttgart, F. Enke, 1923, in-8, xlii+441 p. C. R. par Henri Basset, ds. *Hespéris,* 1er trim. 1924, p. 133-135.

Velu (H.). — **La viande de boucherie (coutumes juives),** ds. *Maroc catholique,* mars 1924.

Vincent (Lt Col.). — **Un peuple gagné à la France. Les Berbères marocains et leur sol,** ds. *Revue des Deux Mondes,* 15 août 1924, pp. 855-872.

Westermarck (E.). — **Ritual and belief in Marocco,** 1924, 2 vol. in-8.

LINGUISTIQUE

Arabe

Sur Brunot (L.), *Notes lexicologiques sur le vocabulaire maritime de Rabat et Salé.* Paris, Leroux, 1920, C. R. par A. Kersten, ds. *der Islam,* 1924, t. XIV, fasc. 1-2, p. 159-160.

Colin (Georges S.). — **Notes de dialectologie arabe : Observations sur un vocabulaire maritime berbère,** ds. *Hespéris,* 2e trim. 1924, pp. 175-179.

Gaudefroy-Demombynes (M.) et Louis Mercier. — **Manuel d'arabe marocain. Grammaire et dialogues.** *Nouv. éd.* revue et augmentée par Louis Mercier. Paris, Société d'éd. Géogr. Maritimes et coloniales, 1925, in-8, IV + 220 p.

Marchand (G.). — **Contes et légendes du Maroc** (texte en arabe parlé), fasc. 1-2, éd. E. Cousin. Rabat, 1924, 119 p.

Probster (E.). — **Arabic instruction in France,** ds. *Islamica,* Leipzig, 1924, t. I, fasc. I, pp. 105-108.

Viala (E.) et M. Gennady. — **Le guide du traducteur dans les deux langues : arabe et française,** 1924, in-8, 375 p.

⁂

Berbère

Ladreit de Lacharrière (J.). — **Les études berbères au Maroc et leur intérêt nord-africain,** ds. *Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de l'Afrique française et le Comité du Maroc* (*supplément à l'Afrique française*), octobre 1924, pp. 315-320, 1 carte.

Laoust (E.). — **Cours de berbère marocain. Dialectes du Maroc central. Zemmour. Beni Mtir. Beni Mguild. Zayan. Aït Sgougou. Ichqern.** Rabat, Direction des Renseignements, 1924, in-8, XII + 411 p.

Loubignac (V.). — **Étude sur le dialecte berbère des Zaïan et Aït Sgougou; 1re section, grammaire.** *Publications de l'Institut des Hautes-Études Marocaines,* t. XIV. Paris, Leroux, 1924, in-8 de 5 ff. n. ch. + 288 p.

Mercier (G.). — **La langue lybienne et la toponymie antique de l'Afrique du Nord,** ds. *Journal Asiatique,* t. CCV, n° 2, oct.-déc. 1924, pp. 189-320.

LITTÉRATURE ARABE OCCIDENTALE

Sur Alemany-Bolufer (José), *La geografia de la Peninsula Iberica en los escritores arabes.* Granada, 1921, in-8, 195 p., C. R. par E. Lévi-Provençal, ds. *Hespéris,* 1er trim. 1924, p. 138-140.

ALY BEN ABDERRAHMAN BEN HODEÏL EL ANDALUSY. — **La parure des cavaliers et l'insigne des preux,** trad. fr. précédée d'une étude sur les sources des hippiâtres arabes et accompagnée d'appendices critiques sur l'histoire du pur sang, de l'équitation et des sports hippiques arabes en Maghreb et en Orient, avec 23 phot. et 11 dessins d'après des miniatures, dont deux en couleurs. Paris, Geuthner, 1924, gr. in-8, xv+502 p.

BEN CHENEB (Moh.). — **Iyâd b. Mûsâ,** ds. *Encyclopédie de l'Islam.....*, 27[e] livraison. Leyde, Brill et Paris, Picard, 1924, pp. 572-603.

Sur LÉVI-PROVENÇAL, *Historiens des Chorfa.* Paris, Larose, 1922, C. R. par Ed. MONTET, ds. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LXXXVIII, n° 3, novembre-décembre 1923, p. 244-247; par A. VINCENT, ds. *Revue des Questions Historiques*, 1[er] janvier 1925, p. 197.

Sur E. LÉVI-PROVENÇAL, *Note sur un Qor'ân royal du XIV[e] siècle, Hespéris*, 1921, C. R. sous le titre : *Un manuscrit de l'émir de Tlemcen Abu Zaiyan III. (Biblioth. Générale de Rabat; ms. 534)*, ds. *Revue de l'Histoire des colonies françaises*, 3[e] trim. 1923, p. 148-150.

GABRIELI (Giuseppe). — **Saggio di bibliografia e concordanza della Storia d'Ibn Haldûn,** ds. *Rivista degli Studi Orientali*, t. X, fasc. I-II, 1924, pp. 169-211.

AL-OMARI (Ibn Fadhl Allah). — **Description de l'Ifriqia et de l'Andalousie au VIII[e] siècle de l'Hégire,** extrait du grand ouvrage géographique d'Ibn Fadhl Allah al-Omari, de Damas, (+748 h., 1347 ap. J.-C.) texte arabe, publ. et annoté par H. Abdul Wahab. Tunis, 1341 hég., 6 fig., v+50 p., in-8.

HISTOIRE

ALBERTINI (A.). — **L'armée d'Afrique au temps des Romains,** ds. l'*Armée d'Afrique*, n° 6, juin 1924, pp. 198-202.

ANGLADE (Le P. Pascal). O. F. M. — **Martyrs fransciscains dans l'Afrique du Nord,** ds. *Archivum franciscanum historicum.* Quaracchi, 1923, t. XVI, pp. 558-562. (Le B. Jean de Prado et ses deux compagnons martyrisés à Marrakech en 1631). C. R. par Henri LEMAÎTRE, ds. *Revue d'Histoire franciscaine*, t. I, n° 3, p. 392.

BAZIN (René). — **Charles de Foucauld et les Musulmans,** ds. *Revue des Deux-Mondes*, 1[er] décembre 1924, pp. 481-506.

Borely (Jules). — **Au Maroc en 1789** (d'après les souvenirs de captivité de M. de Brisson, officier de l'administration des colonies), ds. *Mercure de France*, 1er juin 1924, pp. 373-394.

Brockelmann (C.). — **Al-Sa'dî,** ds. *Encyclopédie de l'Islam*, livraison A, Leyde, Brill, et Paris, Picard, 1924, p. 41.

Carrière. — **Les captifs chrétiens à Meknès,** ds. *Maroc cath.*, août 1924.

Sur Castries (Cte Henry de), *Sources inéd. de l'Histoire du Maroc, 2e série, dynastie filalienne. Archives et Biblioth. de France*, t. I. Paris, Leroux, 1922, in-4, 714 p., C. R. par Georges Yver, ds. *Revue Africaine*, nos 320-321, 3e et 4e trim. 1924, p. 558-560. — *Sur le même ouvrage, 1re série; Archives et Biblioth. des Pays-Bas*, t. VI, C. R. par Henri Basset, ds. *Hespéris*, 4e trimestre 1924.

Cour (A.). — **Isma'il (Mulay),** ds. *Encyclopédie de l'Islam*, 27e livraison. Leyde, Brill et Paris, Picard, 1924, pp. 581-582.

— **Sa'diens,** ds. *Encyclopédie de l'Islam*, livraison A, Leyde, Brill, et Paris, Picard, 1924, pp. 41-44.

Deloncle (P.). — **Le bombardement de Salé par Dubourdieu en 1851,** ds. *Revue Maritime*, 1923, n° 37, janvier et 38, février. C. R. ds. *Revue de l'Histoire des Colonies françaises*, 1923, 4e trim., t. XVI, pp. 301-302.

Delafosse (P.). — **Les relations du Maroc avec le Soudan à travers les âges,** ds. *Hespéris*, 2e trim., pp. 153-174.

Demontes (Victor). — **Un essai de protectorat tunisien à Oran** (9 février-22 août 1831), ds. *Revue de l'Hist. des Colonies françaises*, 1923, 2e trim., t. XV, pp. 251-288.

Erckmann (Jules). — **Une mission au Maroc** (1877-1880), ds. *La Marche de France*, janvier, pp. 32-35; mars, pp. 167-169; avril, pp. 227-230; juin, pp. 350-360; juillet, pp. 424-427; août, pp. 482-485; octobre, pp. 612-613; novembre, pp. 685-686.

Fagnan (E.). — **Extraits inédits relatifs au Maghreb, (Géographie et histoire),** *trad. de l'arabe et annotés par ....* Alger, Carbonel, 1924, in-8°, 493 p.

Gaud (Dr). — **Les médecins français au Maroc au temps des Saadiens,** ds. *Maroc-Médical*, 15 juillet 1924, pp. 232-234.

Gautier (E.-F.). — **Un passage d'Ibn Khaldoun et du Bayan** (à propos des Zaïan et de Moha ou Hammou), ds. *Hespéris*, 3e trim. 1924, pp. 305-312.

GERENTON (E.). — **Les expéditions de Moulay Hassan dans le Sous (1882-1886)**, ds. *Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de l'Afrique française et le Comité du Maroc* (supplément à l'*Afrique française*), septembre 1924, pp. 265-286, 3 phot.

GOULVEN (J.). — **Le Maroc historique. Une ambassade portugaise à la cour de Marrakech au XVIIe siècle,** ds. *France-Maroc*, décembre 1924, pp. 209-212.

Sur HAMET (Ismaël), *Histoire du Maghreb* : C. R. par ABENSOUR (Léon), ds. *Larousse mensuel*, 1er décembre 1924; par CÉLÉRIER, ds. *Bull. Soc. de Géogr. du Maroc*, 1924, t. IV, p. 126-130, C. R. ds. *Revue de l'Histoire des Colonies françaises*, 1924; 2e trim., C. R. signé A. M. ds. *Revue de l'Hist. des Colonies françaises*, 3e trim. 1924, p. 277-279.

Sur Georges HARDY, *Vue Générale de l'Histoire d'Afrique*, C. R. par Maurice DELAFOSSE, ds. *Revue de l'Histoire des Colonies françaises*, 3e trim. 1924, p. 273-277, C. R. par John A. MAYNARD, ds. *Journal of the Soc. of Oriental research*, t. VIII, 1924, n° 2, avril, p. 93.

Sur MARTIN (A.-G.-P.), *Quatre siècles d'Histoire marocaine. Au Sahara, de 1504 à 1902. — Au Maroc, de 1894 à 1912*. Paris, Alcan, 1923, C. R. signé Cl. L., ds. *Revue des Questions Hist.*, 1er juillet 1924, p. 227-228. C. R. ds. *The English Historical Review*, janvier 1924. C. R. par Cl. HUART, ds. *Journal Asiatique*, oct.-déc. 1924, p. 350-351.

PEYRONNET (Raymond). — **Le Problème nord-africain, tome 1er. Introduction aux études nord-africaines. Histoire générale du nord-africain. Les Berbères,** 514 p. avec cartes, 1924.

— **La Berbérie, de la conquête romaine à la conquête arabe** (*suite*), ds. *Bull. de la Soc. de Géogr. d'Alger et de l'Afrique du Nord*, 2e trim. 1924, pp. 139 à 180, 2 cartes.

ROGET (Raymond). — **Le Maroc chez les auteurs anciens,** (textes et traductions) préface de St. Gsell. Paris, Les Belles-Lettres, 1924; in-16, 51 p. (Nouvelle collection de textes et documents publiés sous le patronage de l'Assoc. Guill. Budé).

C. R. par L. AMOURET, ds. *Hespéris*, 4e trim. 1924, p. 487.

VOINOT (Comm^t L.). — **Le système des revendications algériennes contre le Maroc (1876-1881)**, ds. *Revue Africaine*, n° 320-321, 3e et 4e trim. 1924, pp. 389-471.

YVER (G.). — **Isly**, ds. *Encyclopédie de l'Islam*, 27e livraison, Leyde, Brill et Paris, Picard, 1924, p. 577.

ARCHÉOLOGIE. — BEAUX-ARTS

ANTIQUITÉ.

CHATELAIN (Louis). — **Une inscription de Volubilis,** ds. *Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes-rendus,* 1924, janvier-février, pp. 77-78.

— **Inscriptions de Volubilis et recherches dans divers autres centres,** ds. *Bull. Archéologique du Ministère de l'Instruction Publique. Procès-verbaux de la Commission de l'Afrique,* février 1924, pp. XI-XIV, mai, pp. XXIII-XXV; décembre.

— **Travaux et recherches du Service des Antiquités du Maroc depuis 1919,** ds. *C. R. de l'Académie des Inscriptions,* pp. 28-31, 1922.

CONSTANS (L.-A.). — **Note sur deux inscriptions de Volubilis,** ds. *Musée belge,* t. XXVIII, 1924, pp. 102-108.

GSELL (St.). — **Rapport sur une tombe découverte au Maroc par le P. Kœhler,** ds. *Bull. Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques,* année 1923, 1re livr., pp. CCX-CCXIV.

PIGANIOL (A.). — **Note sur l'inscription de l'Arc de Triomphe de Volubilis (212-214, ap. J.-C.),** ds. *Revue Archéologique,* 1924, janvier-juin, pp. 114-116.

RICARD (Prosper) et le Dr RENAUD. — **Notes** [présentées par M. L. Chatelain sur une découverte de tombeaux romains à Rabat et sur les ruines d'une enceinte probablement romaine aux environs de Rabat], ds. *Bull. Archéologique du Comité des Travaux historiques et scientifiques,* année 1923, 1re livraison, pp. CCXIV-CCXV.

ROULAND-MARESCHAL (Henri). — **Inscription à la Triade capitoline découverte à Chella,** ds. *Bull. Archéologique* 1924; *procès-verbaux* de février, pp. XIV-XV.

— **La frontière militaire de la Mauritanie tingitane à l'époque romaine.** Communication à l'Académie des Inscriptions, 25 avril 1924, ds. *C. R. Acad. Inscrip.,* 1924, p. 155.

***

ARCHÉOLOGIE ET ARTS MUSULMANS OU BERBÈRES

BASSET (Henri) et Henri TERRASSE. — **Sanctuaires et forteresses almohades. I. Tinmel** (12 pl., 25 fig.), ds. *Hespéris,* 1er trim. 1924, pp. 9-91. —

II. **Les deux Kotobîya,** ds. *Hespéris,* 2e trim., pp. 181-203 + 4 pl. et 10 fig.

Sur Campardou (J.) et Henri Basset, *Le Bastioun de Taza,* ds. *Archives Berbères,* t. III, 1918, fasc. 2-3, p. 109-136, C. R. ds. *Revue de l'Histoire des Colonies françaises,* 1923, 2e trim., t. XV, p. 324-328.

Borely (Jules). — **La vie artistique. Un protectorat particulier de l'industrie marocaine,** ds. *Revue rhénane,* février 1924, pp. 342-347, 10 photogr.

Champion (Pierre). — **« Les villes d'art célèbres » Tanger, Fès, Meknès.** Paris, Laurens, 1924, in-8, 160 p., 105 fig., 3 plans.

Sur cet ouvrage : C. R. par Henri Terrasse, ds. *Hespéris,* 2e trim. 1924, p. 243-244.

Colin (G.-S.). — **Une nouvelle inscription arabe de Tanger,** ds. *Hespéris,* 1er trim. 1924, pp. 93-99.

Galotti (Jean). — **Les artistes au Maroc. Les industries d'art indigène en 1913,** ds. *France-Maroc,* février 1924, pp. 23 à 25; 2 ill.

Ker-Melin. — **La Kasbah de Kenifra,** ds. *France-Maroc,* août-septembre 1924, pp. 133-134, 2 ill.

Sur La Nézière (J. de), *La décoration marocaine.* Album de 55 pl. en phototypie, avec préface et table descriptive. Paris, Librairie des Arts décoratifs, 1923, C. R. par Henri Terrasse, ds. *Hespéris,* 1er trim. 1924, p. 136-137.

— *Les monuments mauresques du Maroc,* C. R. par Georges Marçais, sous le titre : *Les monuments musulmans du Maroc,* ds. *Art et Décoration,* mai 1924, p. 151-160, 3 plans, 6 fig.

Lebert. — **Les artistes au Maroc. Les poteries de Safi,** ds. *France-Maroc,* août-septembre 1924, pp. 131-132, 2 ill.

Lomier (Eugène). — **Au Maroc, le signe 4 du Commerce.** [inscription d'une porte d'Agadir datée de 1746], ds. *Bull. de la Soc. des Antiquaires de Picardie,* 1923, n° 2, pp. 130-132.

Sur Marçais (G.), *Projet de recherches archéologiques relatives à la Berbérie du Moyen-Age,* ds. *Revue Africaine,* 60e année, 1919, 3e et 4e trim., p. 466-482, C. R. ds. *Revue de l'Histoire des colonies françaises,* 1923, 1er trim., t. XV, p. 158-164.

Sur Paris (le Dr), Huart (Cl.), *Documents d'architecture berbère recueillis par le Dr André Paris,* ds. *Académie des Inscr. et Belles-Lettres,* C. R., 1923, septembre-décembre, p. 444-446.

Revilla Vielva (Ramón). — **La coleccion de epigrafes y epitafios arabes del museo Arquelogico Nacional,** ds. *Revista de Archivos, bibliotecas y museos,* Madrid, 28e année, 1924, pp. 228-243.

Ricard (P.). — **Pour comprendre l'art musulman en Afrique du Nord et en Espagne.** Paris, Hachette, 1924, in-12; 352 p., XIII pl., 557 fig.

— **Les merveilles de l'autre France (Tunisie, Algérie, Maroc)** préface du Maréchal Lyautey. Paris, Hachette, 1924, in-4, 216 p. (425 fig.).

— **L'Horloge de la Médersa Bou-Anania de Fès,** ds. *Bull. de la Soc. de Géogr. d'Alger et de l'Afr. du Nord,* 2e trim. 1924, pp. 248-254, 2 fig.

Sur *Corpus des Tapis marocains,* présenté par Prosper Ricard, chef du Service des Arts Indigènes. — I. *Tapis de Rabat.* Paris, Geuthner, 1923, in-4, xiv+31 p., 64 pl., C. R. par Henri Basset, ds. *Hespéris,* 3e trim. 1924; par G. Ferrand, ds. *Journal Asiatique,* janvier-mars 1924, p. 127; par G. Marçais, ds. *Revue Africaine,* nos 320-321, 3e et 4e trim. 1924, p. 561-562.

Rouland-Mareschal (Henri). — **Note sur deux pièces d'or arabes de la dynastie des Beni-Zeiyan,** ds. *Bull. Archéologique,* 1924, *Procès-verbaux de mars,* p. xix; et *Congrès des Sociétés Savantes,* Dijon, 1924.

Sautriot. — **Un site touristique marocain. La casbah de Boulaouane,** ds. *France-Maroc,* mai 1924, pp. 89-90, 1 ill.

Tilke (M.). — **Orientalische Kostüme in Schnitt und Farbe.....,** 1923, in-4, 128 pl. en couleur, 32 p.

Vigy (P. de). — **Les sabres marocains** (3 fig.). Communication, ds. *Hespéris,* 1er trim. 1924; pp. 117-131.

PROTECTORAT

Barety (L.). — **La politique de la France au Maroc,** ds. *la Revue Bleue,* 15 septembre 1923.

Castet (R. P. S.). — **Les œuvres à Oudjda,** ds. *Missions catholiques,* 14 septembre 1923.

Combescure (Ferdinand). — **L'abolition du Khalifat et l'Afrique française,** ds. *Revue Mondiale,* 15 mars 1924.

La Conférence nord-africaine de Rabat, ds. *L'Afrique française,* avril 1924, pp. 275 à 283.

2e Conférence nord-africaine, Rabat, 1924, Rabat, Imprim. officielle, 1924, in-12, 38 p.

La crise commerciale au Maroc, ds. *Le Temps,* 20 avril 1924.

DELONCLE (P.). — **La curieuse aventure d'Ali-Arbi, tirailleur marocain** [récit d'un tirailleur prisonnier de guerre, employé par les Allemands à leur propagande de guerre], ds. *Revue Maritime,* janvier 1924.

FRAGER (Marcel). — **La ville nouvelle. Odyssée d'un écumeur.** Préface de J.-J. Frappa, Ollendorff, s. d. (1924), in-16, de 180 p.

GASSER (J.). — **Rôle social de la France dans l'Afrique du Nord,** Paris, Crès, 1924, in-12, 272 p.

HUOT (Lt-Col.). — **L'œuvre sociale de la France au Maroc. Politique de Protectorat,** *Conférence donnée au Musée social,* le 27 février 1923, sous la présidence de M. le Maréchal Lyautey, s. l. n. d., in-12 de 32 p. (Rabat, Direction des Renseignements).

JURQUET DE LA SALLE (L. d'A. de). — **Notre avenir au Maroc et dans l'Afrique du Nord,** ds. *La Géographie,* janvier 1924, pp. 34-47.

K. M. — **Les artistes au Maroc. L'Exposition de la « Kasbah »,** ds. *France-Maroc,* janvier 1924, pp. 3 à 6, 7 ill.

KER MELIN. — **Les Artistes au Maroc. L'Exposition de la « Kasbah » à Casablanca,** ds. *France-Maroc,* juin-juillet 1924; pp. 107 à 115, 16 ill.

KNOWLTON. — **Moslem ferment in french North Africa,** ds. *Current History,* New-York, novembre 1924, pp. 228-233.

LAMMENS (Henri). — **Aurons-nous un concile œcuménique de l'Islam?** ds. *France-Maroc,* novembre 1924, pp. 185 à 189.

LOTH (Gaston). — **L'Urbanisme au Maroc,** ds. *L'Architecture,* 25 février 1924, pp. 43-47, 3 phot., 3 plans.

MANGIN (Général). — **Regards sur la France d'Afrique,** avec 4 cartes; Plon, s. d., in-16, 309 p.

Manuel de politique musulmane, par UN AFRICAIN. Paris, Bossard, 1924, in-12, 190 p.

MARCHAND. — **Le Makhzen chérifien.** *Conférence.* Rabat, Imprimerie du Service des Renseignements, 1924, in-12 de 18 p.

MARTY. — **Rapport... sur le fonctionnement... [du collège musulman de Fès] pendant l'année scolaire 1922-1923,** Protectorat de la Républ. Française au Maroc, s. d., in-12 de 33 p.

MICHAUX-BELLAIRE (Ed.). — **Le califat et le Maroc,** ds. *Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de l'Afrique française et le Comité du Maroc (supplément à l'Afrique française)*, mai 1924, pp. 183 à 188.

MORAEL (Georges). — **L'œuvre française en Algérie et au Maroc,** ds. *La Nouvelle Revue,* 1er novembre 1924, pp. 29-42.

NACIVET. — **L'avenir économique du Maroc,** ds. *La Réforme sociale,* juillet-août 1923.

OLIVAINT (Maurice). — **L'Afrique du Nord et le Parlement,** ds. *Bull. de la Soc. de Géogr. d'Alger,* 3e trim. 1924, pp. 393-399.

La politique coloniale de la France. Conférences organisées par la Soc. des anciens élèves et élèves de l'École libre des Sciences politiques. Paris, Alcan, 1924, in-16, VIII + 280 p. : ...Léon BARETY : *La politique indigène de la France...* François PIETRI : *Finances publiques et régimes monétaires...*

POUVOURVILLE (Albert de) [Jacques HASSAN]. — **La Patrie marocaine,** numéro spécial du *Monde Nouveau,* in-8, 158 p. 1 carte et 4 pl. h. t., 1 plan.

REY (Rodolphe). — **Le Maroc vu par un Algérien,** ds. *la Revue de Paris,* 15 octobre, 1er novembre 1923, pp. 183-217.

— **Le Maroc et la colonisation française,** ds. *L'Armée d'Afrique,* septembre-octobre 1924, pp. 272-277.

Sur ROBER-RAYNAUD, *En marge du livre jaune. Le Maroc.* Paris, Plon-Nourrit, 1923, in-16, C. R. par G. YVER, ds. *Revue Africaine,* n° 318, 1er trim. 1924, p. 184-186.

THERY (A.). — **L'Œuvre de l'Institut Scientifique au Maroc,** ds. *L'Armée d'Afrique,* juin 1924, pp. 192-193.

TRANCHANT DE LUNEL. — **Au pays du paradoxe, Maroc.** Préface de Claude Farrère. Paris, Fasquelle, 1924, in-16, 255 p.

— **Les Artistes au Maroc. Les Résidences,** ds. *France-Maroc,* novembre 1924, pp. 179-182, 2 ill.

VIGNON (L.). — **Le Maroc d'aujourd'hui. L'emprise économique. Les fautes à éviter,** ds. *Le Correspondant,* 10 septembre 1923.

***

Médecine.

Colombani (Dr J.). — **L'effort prophylactique au Maroc.** Rabat, Bonnin et Gonzalvez, 1924, in-8, 20 p. (extrait du *Bruxelles médical* du 5 avril 1924).

Dekester (D^r). — **Le cancer au Maroc,** ds. *Maroc-Médical,* 15 mai 1924, n° 29, pp. 139-141.

Gaulis (Berthe). — **Le Maroc médical,** ds. *France-Maroc,* août-septembre 1924, pp. 143-148.

Herber (D^r). — **La mortalité estivale infantile à Rabat,** ds. *Maroc médical,* 15 mai 1924, n° 29, pp. 149-150.

Lapin (D^r). — **La lutte contre la tuberculose au Maroc,** ds. *Maroc médical,* 15 avril 1924, n° 28, pp. 112-117.

Oberlé (Médecin Inspecteur). — **Le Service de Santé au Maroc,** ds. *L'Armée d'Afrique,* août-septembre 1924.

Oberlé et H.-P.-J. Renaud. — **La pénétration pacifique par le médecin au Maroc, depuis 1908.** Paris, Ch. Lavauzelle, s. d., in-8, 36 p., 2 cartes h. t. (extrait des *Archives de médecine et de pharmacie militaires,* septembre 1922).

Oberlé et Vialatte (D^rs). — **Paludisme et lutte anti-paludique dans les troupes d'occupation du Maroc,** ds. *Archives de médecine et pharmacie,* Mémoires, novembre 1923, pp. 700-728.

Renaud (D^r. H.-P.-J.). — **Sur une épidémie de peste pulmonaire,** ds. *Bulletin de Soc. Pathol. Exot.* 1924, n° 9, pp. 791-798.

Rochedieu (D^r.). — **La tuberculose au Maroc. Influence du climat sur la tuberculose pulmonaire,** ds. *Maroc médical,* 15 janvier 1924, n° 25, pp. 10-14, et 15 avril 1924, n° 28, pp. 117-118.

Sergent (Dr Edmond). — **La lutte antipaludique au Maroc. Paludisme et colonisation.** Rabat, Imprimerie Bonnin et Gonzalvez, 1924, in-12 de 13 p.

⁂

PACIFICATION.

Au Maroc. Une opération militaire, ds. *L'Armée d'Afrique,* mars 1924,

AZAN (Colonel Paul). — **L'expédition de Fez.** Introduction de M. le Maréchal Lyautey. Préface du général Moinier. Paris, Berger-Levrault, 1924, 114 phot. et 2 cartes h. t., 352 p.

Chez les Glaoua. Une tournée d'inspection du général Daugan à Télouet, ds. *L'Afrique française,* février 1924, pp. 102-103, 1 carte.

CORAP (Lt-Col.). — **Notes sur l'occupation de Marrakech en septembre 1912,** ds. *Revue Militaire française,* avril 1924, pp. 24-48.

CROSSON-DUPLESSIX (Général). — **Participation du Génie aux opérations de 1923, au Maroc,** Paris, Berger-Levrault, in-12, 85 p. + 1 carte en déplié.

DEBON (Colonel). — **Notre armée coloniale,** ds. *Revue hebdomadaire,* 12 janvier 1924, pp. 203-214.

DUROSOY (Intendant général). — **Une tournée d'inspection au Maroc,** ds. *Revue du Service de l'Intendance militaire,* février 1924, pp. 99-162, 1 carte, 1 carte en déplié, et juin, pp. 493-550, 1 carte.

GODCHOT (Colonel). — **Le combat de Bou-Tazzert** (*Maroc, 24 décembre* 1912) ds. *Revue des Études Historiques,* 1924, janvier-mars, pp. 71-90.

KASDIR (Lieutenant). — **Les opérations du groupe mobile de Taza en 1923,** ds. *Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de l'Afrique française et le Comité du Maroc (supplément à l'Afrique française),* mai 1924, pp. 157-182, 1 carte, 10 phot.

L. (R.). — **La pacification du Maroc. Les opérations françaises en 1924,** ds. *L'Illustration,* 27 décembre 1924, pp. 646-647, 2 cartes, 3 phot.

MALVAL (Capitaine). — **Le secteur sud-ouest du front marocain,** ds. *Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de l'Afrique française et le Comité du Maroc (supplément à l'Afrique française),* août 1924, pp. 245-254, 1 carte, 1 croquis, 2 phot.

NAIN (Dr). — **Une tournée du groupe mobile du Sous dans l'Anti-Atlas et aux oasis du Djebel-Bani.** Rapport de tournée (10 au 30 sept. 1923), ds. *Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité*

de l'Afrique française et le Comité du Maroc (*supplément à l'Afrique française*), avril 1924, pp. 143-155, 1 phot.

Nos morts. Le général Poeymirau, ds. *L'Afrique Française*, mars 1924, pp. 146 à 151, 3 phot.

Les opérations militaires de 1924 au Maroc, ds. *Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de l'Afrique française et le Comité du Maroc* (supplément à *L'Afrique française*), pp. 391-392.

La pacification du Maroc en 1923, ds. *L'Illustration*, 16 février 1924, pp. 155-156, 6 phot., 1 carte.

Peyris (Cap^ne^ Georges). — **Randonnées au Maroc, 1911-1913,** Paris, Berger-Levrault, 1924, in-8° + 124 p. + 1 carte en déplié.

Poulard (R.). — **Les travailleurs nord-africains en France pendant la guerre,** ds. *L'Armée d'Afrique*, février 1924.

Poeymirau (Général). — **Rapport sur les opérations d'ensemble de 1923. Réduction de la tache de Taza** (*suite et fin*), ds. *Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de l'Afrique française et le Comité du Maroc* (supplément à *L'Afrique française*), février 1924, pp. 58 à 77, 3 cartes.

Ravitaillement et transports militaires au Maroc, ds. *L'Armée d'Afrique*, avril 1924, pp. 105-111.

Le régiment d'aviation du Maroc, ds. *L'Afrique française*, juillet 1924, pp. 414-417, 5 phot.

Rollin (Léon). — **Du Loukos à la Moulouya sans passer par le Rif,** ds. *Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de l'Afrique française et le Comité du Maroc* (supplément à *L'Afrique française*), janvier 1924, pp. 14 à 29.

Rousseau (Gabriel). — **Au Maroc inconnu. Dans le Moyen-Atlas pendant les opérations militaires pour la réduction de la « tache de Taza »,** ds. *Bull. de la Soc. de Géogr. du Maroc*, 2e, 3e et 4e trim. 1924, pp. 560-566 + 2 ill. h. t.

Saint-Germain (Capitaine) — **La Légion étrangère d'aujourd'hui,** ds. *L'Armée d'Afrique*, n° 6, juin 1924, pp. 185-191.

Tardieu (Colonel). — **Le Maroc est conquis,** ds. *La Renaissance politique et littéraire*, 3 novembre 1923,

TARRIT (Commandant). — **Étude sur le front Chleuh; le pays des Aït Seri et des Aït Chokhman,** ds. *Bull. de la Soc. de Géogr. du Maroc*, 2[e], 3[e] et 4[e] trim. 1923, pp. 517-559.

X... — **Le Corps d'occupation du Maroc,** ds. *L'Armée d'Afrique*, février 1924.

X... — **L'Histoire militaire du Maroc (1907-1923),** ds. *L'Armée d'Afrique*, janvier 1924.

⁂

TANGER.

L'Activité économique de Tanger en 1922, ds. *L'Économiste français*, 20 octobre 1923.

La Conférence de Tanger et l'opinion italienne, ds. *Correspondance d'Orient*, janvier 1924, pp. 19-23.

MARSAN (E.). — **La Question de Tanger,** ds. *Revue Indigène*, novembre-décembre 1923, pp. 295-297.

ROBER-RAYNAUD. — **Le statut de Tanger,** ds. *L'Afrique Française*, mai 1924, pp. 292-294; juin, pp. 364-366; juillet, pp. 399-401; août, pp. 444-446; septembre, pp. 505-506; octobre, p. 538; novembre, pp. 586-587; décembre, pp. 656-658.

ROLLIN (Léon). — **L'Espagne au Maroc et la Question de Tanger,** ds. *L'Afrique française*, janvier 1924, pp. 18 à 29; février, pp. 124-138; mars, pp. 165-176, 3 cartes; avril, pp. 249-255; mai, pp. 320-324, 1 carte.

SAINT-BRICE. — **Le Statut de Tanger,** ds. *Correspondance d'Orient*, janvier, pp. 11 à 18.

Le Statut de Tanger, ds. *L'Afrique française*, janvier, pp. 65-73, 1 plan.

TARDIN (Colonel). — **Tanger, la « porte du Maroc »,** ds. *La Renaissance politique, littéraire, artistique*, 9 février 1924, p.

⁂

L'ESPAGNE AU MAROC.

Annuario-Guia del Norte de Africa. Madrid, éditorial Ibero Africana Americana, 1923, in-8.

Anuario-Guia Oficial de Marruecos, Zona Española (comercio y turismo), XVI+836 p., nombreuses ill.

Anuario-Guia Oficial de Ceuta (Comercio y turismo), 304 p., 3 cartes h. t., nombreuses fig.

Anuario-Guia Oficial de Melilla (comercio y turismo), xvi+252 p., 2 plans h. t., nombr. fig.

Blasco-Ibanez. — **Alphonse XIII démasqué. La Terreur militariste en Espagne,** trad. de l'espagnol par M. Jean Louvre. Paris, Flammarion, s. d. (1924), in-16, 105 p.

Bowman (Isaiah). — **Note sur Tanger et sur les zones espagnoles en Afrique,** ds. *Foreign Affairs* (U.-S.-A.), t. II, n° 3 (15 mars 1924), carte.

Cabrera (A.). — **Magreb el Aksa, recuerdos de cuatro viajes por Yebala y por el Rif,** 1924, in-8, 270 p.

Cardellach (E.-G.). — **El Rif en España,** 103 p. in-12.

Forbes (Rosita). — **El Raisuni — the sultan of the Mountains (Morocco) his life history,** 1924, in-8, nombr. ill.

Kann (Reginald). — **Les Espagnols dans le Rif,** ds. *L'Illustration,* 18 octobre 1924, pp. 362-363, 1 carte, 3 phot., 25 octobre, pp. 383-385, 3 phot., 1 croquis.

— **Dans le Maroc espagnol en guerre,** ds. *L'Illustration,* 1er novembre 1924, pp. 396-399, 2 cartes, 5 phot.; 8 novembre, pp. 424-425, 1 phot., 1 croquis.

— **Les causes de l'insuccès de l'Espagne au Maroc,** ds. *L'Illustration,* 15 novembre 1924, pp. 449-450; 22 novembre, pp. 466-467, 2 phot.

— **L'action de l'Espagne au Maroc. Les conséquences du repli,** ds. *L'Illustration,* 29 novembre 1924, pp. 486-487, 1 carte, 2 phot.

Lambel (Robert). — **Les combats dans le Rif marocain,** ds. *L'Illustration,* 30 août 1924, p. 175, 1 phot.

— **Les difficultés espagnoles dans le Rif marocain,** ds. *L'Illustration,* 13 septembre 1924, pp. 224-225, 1 carte, 2 phot.

Marvaud (Angel). — **Le voyage de Primo de Riveira au Maroc et la situation politique intérieure de l'Espagne,** ds. *L'Europe Nouvelle,* 2 août 1924, pp. 981-983.

Masi (C.). — **Nel Marocco spagnolo,** ds. *L'Idea coloniale,* Rome, 1924, n° 1-4.

MASSAL (Commt Raymond). — **La guerre hispano-marocaine. Le tercio extranjero ou Légion étrangère espagnole,** ds. *Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de L'Afrique française et le Comité du Maroc* (supplément à *L'Afrique française*), juillet 1924, pp. 221-223, 2 phot.

— **Le Génie militaire dans l'armée d'Espagne en Afrique,** ds. *Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de L'Afrique française et le Comité du Maroc* (supplément à *L'Afrique française*), novembre 1924, p. 356.

ORTEGA Y GASSET (Eduardo). — **Annual, relato de un soldado e impresiones de un cronista.** Ed. Rivadeneyra, Madrid.

ROLDAN. — **Recuerdos de Marruecos,** 1923, in-12, 335 p.

ROLLIN (Léon). — **L'Espagne au Maroc,** ds. *L'Afrique française*, juin 1924, pp. 389-392; juillet 1924, pp. 418-428; août, pp. 463-474; septembre, pp. 507-523, 2 cartes; octobre, pp. 562-574; novembre 1924, pp. 608-617, 1 croquis; décembre 1924, pp. 608-673, 2 cartes.

SCOTT-MOWRER (Paul). — **Une visite chez Abd el Krim, adversaire de l'Espagne,** ds. *L'Europe Nouvelle*, 15 novembre 1924, pp. 1522-1524, 1 carte.

TARDIEU (Colonel). — **L'Espagne dans le Riff,** ds. *La Renaissance politique, littéraire et artistique*, 29 septembre 1923.

TAZA (Paul DE). — **La question hispano-américaine,** ds. *Revue de France*, 15 octobre 1924, pp. 832-840, 1 carte.

X.-X. — **La question du Maroc espagnol,** ds. *L'Afrique française*, octobre 1924, pp. 527-529.

DROIT — LÉGISLATION — ADMINISTRATION

BEN DAOUD. — **Recueil du droit coutumier de Massat,** ds. *Hespéris*, 4e trim. 1924, p. 405.

BERNARD. — **L'immatriculation foncière.** *Conférence.* Rabat, Imprimerie officielle, 1923, in-12, 54 p. + 1 tableau en déplié.

FAVEREAU. — **Organisation et attributions du Service des Domaines.** *Conférence* suivie de : GRIGUER. **Le domaine privé de l'État chérifien et les**

différents droits immobiliers qui le grèvent. *Conférence.* Rabat, Imprimerie du Service des Renseignements, 1924, in-12, 27 p.

HALMAGRAND. — **Le régime immobilier au Maroc.** *Conférence.* Résidence de France au Maroc, Direction des Affaires Indigènes, 1924, in-12, 23 p.

HONKI. — **Le divorce en droit musulman (rite hanafite)**, ds. *Gazette des Tribunaux,* 10 mars 1924.

LA CASINIÈRE (H. DE). — **Les municipalités marocaines, leur développement, leur législation**; ouvrage accompagné d'une lettre de M. le Maréchal Lyautey, de 30 phot. et plans hors texte et d'une annexe formant code municipal. Casablanca, *Vigie marocaine,* 1924, in-8, XII+495 p. +30 pl. hors texte.

LUPPÉ (Théophile). — **Guide de l'employé des régies municipales.** Casablanca, Impr. du Petit Marocain, 1923, in-8°, 88 p.

MELIN (André). — **La colonisation agricole et le régime foncier au Maroc,** ds. *Réforme sociale,* novembre 1924, pp. 583-596.

MILLIOT (Louis). — **Recueil de jurisprudence chérifienne. Tribunal du Ministre chérifien de la Justice et Conseil supérieur d'Ouléma (Medjles Al-Istinâf)**, t. III. *Publications de l'Institut des Hautes-Études Marocaines,* t. XIII. Paris, Leroux, 1924, in-8, 408 p.+129 fac-similés hors texte.

MONTAGNE (R.). — **Le régime juridique des tribus du Sud Marocain,** ds. *Hespéris,* 3e trim. 1924, pp. 313-331.

RIVIÈRE (P.-Louis). — **Traités, codes et lois du Maroc, tome I, Accords internationaux, ...de 1767 à 1923,** *publiés et commentés* par M. P.-Louis Rivière, précédés d'une lettre de M. le Maréchal Lyautey. Paris, Tenin, 1924, in-4, 3 ff. n. ch.+192 p.

VATTIER (Jos.). — **La Municipalité de Fez,** ds. *Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de L'Afrique française et le Comité du Maroc* (supplément à *L'Afrique française*), décembre 1924, pp. 383-387, 1 croquis.

Bibliographie

Le Maroc chez les auteurs anciens. — Textes traduits par Raymond Roget, professeur au lycée Gouraud. Préface de M. St. Gsell, membre de l'Institut, professeur au Collège de France. Paris, 1924, Société d'édition « Les Belles-Lettres ».

Dans sa préface, trop modeste, M. Roget indique le but qu'il s'est proposé : « Nous avons voulu grouper en un volume maniable et portatif les textes anciens ayant trait au Maroc. Il ne s'agissait pas pour nous de renouveler la critique de ces textes : ils sont bien connus, bien établis, et, même, souvent, déjà traduits. Mais jusqu'ici, on devait faire des démarches nombreuses pour se les procurer. » Ainsi, un Français qui va dans « le bled » pourra désormais emporter avec lui, sous un format commode, ce qu'on pourrait appeler « le Guide du Maroc antique. » Il pourra, pour son plaisir, évoquer le passé du sol sur lequel il vit. Mais ce petit volume de cent pages donne beaucoup plus qu'il ne promet : il prépare le travail de ceux qui ne se contentent pas de regarder, ou de lire, en dilettantes : « Il y a au Maroc, dans le bled, des officiers de renseignements, des chefs de postes, des instituteurs, des topographes, des colons, auxquels leur travail et l'ardeur solaire laissent cependant encore quelques loisirs pour une occupation désintéressée ; à l'occasion, ils signalent quelques vieilles pierres, une inscription qu'ils ont découverte. Ce livre leur facilitera peut-être la tâche ». M. Roget institue la collaboration, toujours fructueuse, entre les savants de cabinet, les purs érudits, et les voyageurs, les colons, les amateurs éclairés. On ne souhaitera jamais assez que dans les autres domaines, avec le même désintéressement et la même compétence, on ouvre la voie aux curieux de toute espèce, qui peuvent devenir pour la science des auxiliaires précieux.

Grâce à l'exactitude et à la sûreté des traductions, que reconnaissent des hellénistes et des latinistes comme MM. Masqueray et Ernout, grâce à l'index des noms de lieux, qui identifie les villes, les rivières, les montagnes, les régions, dont les appellations ont été plus ou moins déformées par les Grecs et les Latins, *Le Maroc chez les auteurs anciens* est un instrument de travail de première valeur.

Pour résumer, citons l'appréciation de M. St. Gsell : « Grâce aux traductions très fidèles de M. Roget, ces textes sont à la portée de tous ceux qui, sans être des érudits, s'intéressent au passé du Maroc ; de ceux qui, par leurs fonctions

ou leurs voyages, peuvent faire des constatations profitables à la science. Disons aussi : profitables à la mise en valeur du pays, car, dans l'Afrique du Nord, l'étude du passé apporte toujours des leçons au présent et à l'avenir ».

L. Amourel.

Marcel Cohen. — *Le système verbal sémitique et l'expression du temps.* — (Publication de l'École des Langues Orientales vivantes). Paris, 1924.

L'auteur définit son ouvrage, dès la première ligne : « un procès-verbal de recherches ». Le sémitique ancien n'exprimant, par le verbe, que le degré d'achèvement d'un procès et non le temps, les langues sémitiques modernes, d'autre part, ayant des formes verbales composées qui semblent vouloir exprimer les divisions du temps, l'auteur s'est proposé de « rechercher dans toutes les langues sémitiques si, au cours de leur histoire, le système verbal n'y était pas parvenu à exprimer les rapports de temps qui sont essentiels dans le verbe des langues européennes occidentales ».

Le sujet est vaste, car il a pour base une enquête considérable portant, dans l'espace, sur un domaine immense et très varié, et, dans le temps sur une période de cinq mille ans. Le sujet est encore difficile parce que les études de parlers vivants ou de langues littéraires sont encore en nombre insuffisant. Mais il est aussi capital dans les études de linguistique sémitique et l'on est reconnaissant à M. M. C. de l'avoir abordé résolûment, malgré les difficultés qu'il comporte, de l'avoir exposé et traité avec une clarté et une compétence dignes de tous les éloges.

La façon dont l'auteur s'est posé le problème l'a obligé à se servir de la notion de temps situé, divisé en passé, présent, futur, comme « pierre de touche pour juger et classer toutes les formes verbales sémitiques connues », mais non sans avoir, au préalable, esquissé une description interne des groupes de langues sémitiques. Le même procédé l'a également obligé à pénétrer dans le domaine de la syntaxe ; ainsi le système verbal sémitique, bien qu'examiné de biais, et non dans le plan qui lui est propre, comme dit l'auteur, est étudié à fond, du moins dans les limites permises par l'étendue des renseignements connus.

La première des quatre parties de l'ouvrage étudie les éléments essentiels du système verbal sémitique. C'est un exposé extrêmement clair et original, une description interne des groupes sémitiques, recherchant « quelles sont les notions qu'exprime une forme définie ou inversement par quelle forme distincte une notion définie est exprimée ». On remarquera, pages 2, 3 et suivantes, un aperçu très clair et très substantiel des langues sémitiques, de leur domaine géographique, de leur histoire et de leur importance relative. Pages 21, 22, 23, on trouvera une esquisse générale de la conjugaison berbère ; ces trois pages sont peut-être ce qui a été dit de mieux et de plus scientifique sur ce sujet. Dans cette partie M. M. C. montre que le verbe en sémitique distingue essentiellement

dans le procès l'accompli et l'inaccompli, c'est-à-dire des caractères qui sont indépendants du sujet parlant ; quelques innovations sporadiques ont révélé l'emploi du verbe pour exprimer timidement le temps situé (notion à caractère subjectif) mais elles ont été rarement définitives et radicales.

La deuxième partie de l'ouvrage étudie le matériel des temps composés, auxiliaires, et particules ; c'est une énumération des mots outils que le sémitique a dû créer pour suppléer à l'indigence du système verbal initial. Cette étude est particulièrement intéressante par la recherche des origines des particules. On trouvera, au § 41, page 68, un exposé complet concernant la particule marocaine *ka* placée devant l'imparfait. L'auteur remarque, page 106, que « l'aboutissement, de l'emploi des copules est, dans des domaines séparés, comme l'araméen oriental, l'arabe algérien... la création de copules qui, dans l'ensemble, expriment le présent : ainsi parallèlement, s'observent la tendance à restreindre l'usage de la phrase nominale et la tendance à exprimer le temps situé ».

C'est avec la troisième partie que commence la « revue de tous les cas où des formes verbales des langues sémitiques ont d'une manière et à un degré quelconque la fonction d'exprimer le temps situé ». L'auteur examine comment se rendent le passé momentané, le parfait présent, le passé duratif, le présent futur, le futur, le futur antérieur. La quatrième partie s'occupe des notions accessoires de temps, du futur prochain, de l'expression de l'imminence et de l'intention. L'ensemble de ces deux parties constitue une longue étude très minutieuse, très fouillée, qu'il serait impossible de résumer ici. Notons au passage ce qui intéresse les dialectes marocains : « Le moins qu'on puisse dire (p. 228) est que l'emploi des particules en arabe marocain n'a pas un usage uniquement temporel ni même dans les cas les plus simples, un usage temporel unique ; ce qui domine, c'est la notion de concomitance ». La notion de durée a aussi beaucoup intéressé les langues modernes et est à l'origine de l'emploi ou de la création de particules ou de formes d'habitude. L'aspect duratif du procès, préoccupe plus les dialectes que le temps situé.

Après avoir ainsi analysé le système verbal sémitique, M. M. C. brosse un tableau d'ensemble de ce système dans les langues sémitiques les plus connues. On se rend compte alors, que, malgré la rigidité du système verbal des langues écrites et des dialectes modernes, l'idée de temps, qui lui est radicalement étrangère à l'origine, arrive à percer timidement par endroit.

La conclusion, la réponse à la question que l'auteur s'est posée au début de l'ouvrage, est négative : le système verbal qui ne repose pas sur le temps, persiste depuis cinq mille ans sur toute l'étendue du domaine sémitique, et c'est en quoi les langues sémitiques diffèrent si profondément des langues européennes occidentales. Et alors se pose la question inévitable et importante des rapports entre la langue et la mentalité, entre le degré de civilisation et son expression linguistique. « La

civilisation matérielle, dit M. M. C. (page 300) en matière de langues, compte moins que l'état social. Or, aussi bien les gens qui parlent araméen (chrétiens et juifs) que les Abyssins chrétiens, ont, à défaut, des commodités matérielles de la civilisation, une organisation sociale où l'individu est autonome, et par là ce sont des « modernes » ; le jugement inverse atteint le monde musulman dans la mesure où le groupement par tribus y prédomine. De même, on se rappellera que les Indo-Européens n'ont pas apporté, dans les régions qu'ils ont recouvertes et dominées, une civilisation matérielle raffinée, mais une intelligence claire et un sens social profond. Les langues sémitiques, donc, sont des organismes archaïques, dans la mesure où leur verbe exprime surtout l'opposition de l'accompli et de l'inaccompli. Dans la mesure où certaines d'entre elles mettent au premier plan les divisions du temps situé (passé, passé relatif, présent, futur, etc.), ceux qui les parlent sont entraînés par une évolution qui va du concret à l'abstrait, du jugement global à l'analyse... Et il n'est sans doute pas indifférent que des parlers dont l'extinction remonte à une époque déjà éloignée de nous n'aient pas eu d'expression complète du temps dans le verbe, tandis que cette expression se développe dans ceux des parlers qui ont survécu jusqu'à nos jours et qui n'ont pas été arrêtés dans leur développement par des formes archaïsantes ».

M. M. Cohen a déclaré que son ouvrage est un procès-verbal d'enquête. On voit que c'est encore autre chose et quelque chose de plus. En abordant le verbe, élément essentiel de toute langue, il a étudié, en réalité, le génie même des langues sémitiques et l'a fortement caractérisé. Par ailleurs, cette enquête a été menée avec une prudence, une sincérité et une compétence qui en font une œuvre de tout premier plan ; elle prouve une érudition étendue et fait le plus grand honneur à son auteur et à l'école linguistique de France.

Il faut regretter, avec M. Marcel Cohen, que les monographies des parlers et des langues modernes ne soient pas plus nombreuses et que celles qui existent ne soient pas toujours assez fouillées. Il serait à souhaiter que des études, comme celle du « Parler des juifs d'Alger » de M. Marcel Cohen lui même et celles de M. W. Marçais, entre autres, soient imitées et transposées dans les différents et nombreux domaines des dialectes sémitiques. Quoi qu'il en soit, les enquêteurs ont, dans le récent ouvrage dont il est question ici, un instrument de travail précieux qui les aidera à diriger leurs enquêtes. Ceux qui enseignent ou étudient l'arabe classique pourront, grâce à cet ouvrage, éclairer les données des grammaires insipides et rebutantes que livre le commerce. Quant à ceux, trop rares, qui ne se confinent pas dans l'étude d'une seule langue arabe ou berbère, ils seront heureux d'avoir à leur disposition un ouvrage de linguistique sémitique clair, précis, complet, d'une lecture facile, le seul ouvrage après la traduction de l'abrégé

du *Grundriss* de Brockelmann (par M. Marçais et M. Cohen), qui soit écrit en français.

L. Brunot.

Prof. Francesco Beguinot, *A proposito di una voce libica citata da Erodoto*, extrait de *L'Africa italiana*, 1924, in-8°, 7 p.

M. Beguinot rapproche libyque ζεγέριες qui correspond selon Hérodote (IV, 192) au grec βουνοί « colline », de berbère *zeger* « être long, être élevé, être profond » (cf. sur la question, Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, tome I, p. 313, n. 2). Il apporte un élément nouveau fort précieux, permettant, ce qu'on n'avait pu faire jusqu'ici, de comparer — et avec toute vraisemblance — ce terme donné pour libyque à une racine berbère actuellement existante.

La note de M. Beguinot contient en outre un certain nombre de suggestions intéressantes : rattachement à la même racine de termes géographiques anciens — dont quelques-uns avaient déjà été rapprochés de ζεγέριες, et l'un d'eux même (*Timezegeri turrris*) de *zeger* (Provotelle, *Etude sur la tamazir't ou zenatia de Qalaât es-Sened* p. 121, s. v. long) —, de termes géographiques actuels, en particulier *Ahaggar*, et rapprochement de la racine berbère *z γ r* (*azγar* « plaine ») qui phonétiquement et sémantiquement en est toute voisine.

André Basset.

Fehim Bajraktarevič. — La *Lāmiyya* d'Abū Kabīr al-Huḏalī, publiée avec le commentaire d'as-Sukkarī, traduite et annotée. Extrait du *Journal Asiatique*, juillet-septembre 1923, pp. 594-115. Paris, Imprimerie Nationale, MDCCCCXXIII.

M. Fehim Bajraktarević aujourd'hui professeur au lycée de Sarajevo, a été ces dernières années l'élève de René Basset et du professeur Rudolf Geyer, de l'Université de Vienne. Son travail, le premier qu'il publie en français, à ma connaissance, sur un poème arabe antéislamique, est un modèle du genre. Il a choisi, dans le *Dīwān* de la tribu arabe de Huḏail, une ḳaṣīda en rime lām, de 48 vers, composée dans la seconde moitié du VIe siècle par ʿĀmir b. al-Ḥulais, poète surtout connu chez les Arabes sous sa *kunya* d'Abū Kabīr : après en avoir établi le texte, il en fournit une traduction fidèle et souvent élégante, accompagnée d'un appareil critique et d'un commentaire philologique et littéraire à la manière de René Basset et de Nœldeke : c'est le meilleur éloge qu'on puisse en faire ; et il faut souhaiter que M. Fehim Bajraktarević nous donne quelque jour prochain une édition critique aussi fouillée du *dīwān* des Huḏailites pour compléter les éditions et traductions partielles publiées dans la seconde moitié du siècle dernier par Kosegarten, Abicht et Wellhausen.

E. Lévi-Provençal.

Lieutenant-Colonel H. de Castries. — *Les sources inédites de l'histoire du Maroc*, première série, *Pays-Bas*, t. VI. Paris, Geuthner, 1923, in-4, 705 p.

Ce volume, dont les documents s'étendent seulement sur une période

de six années (1655-1660), est tout entier consacré aux laborieuses négociations entre les Pays-Bas et Salé. Un traité avait été conclu entre ces deux puissances le 9 février 1651, par lequel corsaires et vaisseaux de guerre promettaient d'épargner les ressortissants et le commerce de l'autre parti. Mais ce traité n'avait jamais été ratifié, et, de part et d'autre, un certain nombre d'affaires fâcheuses s'étaient produites ; c'étaient toute une série de litiges qui menaçaient de s'envenimer ; les biens et la liberté des ressortissants hollandais à Salé et notamment du consul de Vries, que l'on a déjà vu jouer un rôle prépondérant au cours de la période précédente, se trouvaient parfois menacés : il était si tentant, pour les Maures, de les prendre pour caution et pour otage ! Ruyter, vice-amiral, reparut devant Salé au début d'octobre 1655, avec une forte escadre ; il avait mission de régler les affaires en suspens et de conclure, si possible un nouveau traité confirmant le premier. Il s'y employa de son mieux aidé du consul de Vries. Mais tout était réuni pour faire traîner les négociations. L'amiral avait bien reçu pleins pouvoirs, mais ses instructions lui interdisaient de quitter son bord ; cela nécessitait entre de Vries et lui, des correspondances interminables et souvent difficiles. Sidi ʿAbd Allâh, vice roi de Salé pour le compte de son père le marabout de Dilâʾ, ne mettait aucun empressement à hâter les choses ; deuils, fêtes, événements politiques, tout était prétexte à retards. Puis la barre devint impraticable. Enfin après un mois, l'on arriva à s'entendre, au prix de larges concessions ; les équipages néerlandais indûment retenus à Salé furent remis en liberté, avec presque tous leurs vaisseaux. Même on s'était mis d'accord sur les grandes lignes du traité. Mais, Ruyter parti, de Vries n'avait plus l'autorité nécessaire pour pousser activement les négociations ; de nouvelles affaires survenaient ; comment d'ailleurs n'en aurait-il pas été ainsi au milieu des complications de la vie maritime : vaisseaux hollandais naviguant sous pavillon fictif pour échapper aux vexations anglaises, et dès lors déclarés de bonne prise ; navires d'Alger coulés, où se trouvaient des marchandises de Salé... Et c'était l'éternelle histoire ; les Néerlandais de Salé menacés d'être tenus responsables. Une nouvelle fois Ruyter, qui dans l'intervalle croisait contre les pirates algériens, reparut devant Salé avec des instructions comminatoires : c'était en avril 1657 ; mais le mois d'avant, le 22 mars, un traité avait enfin été conclu, qui reprenait, dans ses grandes lignes, celui de 1651. D'ailleurs, les ratifications n'étaient pas encore échangées que déjà des litiges nouveaux renaissaient. Il est vrai que ces ratifications furent lentes à venir ; elles n'eurent lieu qu'en août 1658, les Pays-Bas ne s'étant pas pressés de leur côté. Entre temps, les Salétins avaient conclu un accord avec l'Angleterre ; et leur mauvaise volonté s'accroissait de toute la force que ce traité leur conférait.

Mais l'accord une fois acquis, il fut impossible de le faire respecter effectivement ; des deux côtés les

corsaires, qui ne reconnaissaient guère d'autorité, même nationale, n'hésitaient pas à masquer, au gré des circonstances, leur véritable origine, et se faisaient un jeu d'employer faux pavillons, signaux frauduleux et autres procédés déloyaux. C'étaient de nouveaux procès interminables et fastidieux.

Bientôt, on se remit à la tache décevante : l'initiative cette fois venait de Salé. Une ambassade fut envoyée aux Pays-Bas dans l'été de 1659 ; le 22 octobre, elle signait un nouveau traité qui confirmait le précédent, mettait au point quelques articles et réglait les modalités de la visite en mer de manière à éviter qu'elle ne fût un moyen de surprise déloyal. A son retour, l'ambassade ramenait un oculiste qui devait opérer Moḥammed el-Ḥâjj le Dilaïde. Mais comme elle arrivait au Maroc, de graves événements s'y étaient produits : Sidi ʿAbd Allâh était assiégé dans la qasba de Rabat par les habitants des deux villes, et son père lui même, Moḥammed el-Ḥâjj, venait de subir une sérieuse défaite dans sa lutte contre Ghaïlân. Le volume se termine là-dessus ; les Dilaïdes, cette fois encore, purent se tirer d'affaire ; mais le temps approchait de leur ruine définitive.

M. de Castries a joint à ce volume, le dernier de la première série Pays-Bas, un index qui se rapporte aux six volumes de cette série. Cet index sera extrêmement utile.

Henri Basset



TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES

***

RAPPORTS ET COMMUNICATIONS

***

BIBLIOGRAPHIE

***

COMPTES RENDUS

L'Éditeur-Gérant : E. Larose.

Société Française d'Imprimerie et de Publicité. — Angers, 4, rue Garnier. Paris, 15, rue du Laos.









